

3

DER
GOTTESBEGRIFF BEI LEIBNIZ.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

AN DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

G. GLÖCKNER

AUS SPÄNINGEN, PROV. SACHSEN.



LANGENSALZA,

DRUCK VON HERMANN BEYER & SÖHNE.

1888.

4

DER
GOTTESBEGRIFF BEI LEIBNIZ.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

AN DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

G. GLÖCKNER

AUS SPÄNINGEN, PROV. SACHSEN.



LANGENSALZA,

DRUCK VON HERMANN BEYER & SÖHNE.

1883.

DE

GOTTESBEGRIFF BEI LEIBNIZ

VERLAG VON F. V. KOHNER

LEIPZIG

VERLAG VON F. V. KOHNER



Die Ansichten und Urteile über Leibniz' religiösen Standpunkt gehen im höchsten Grade auseinander. Man hat in ihm einen Aufklärer, Deisten, Spinozisten oder doch Halb-Spinozisten gesehen, hat ihn hier einen Obskuranten, dort einen Ungläubigen genannt u. dgl. Diese entgegengesetzte Beurteilung hat nach Schaarschmidt's Meinung*) ihren Grund in Leibniz' Vielseitigkeit oder besser Allseitigkeit, mit welcher er überall, bei den Scholastikern so gut wie bei der mechanischen Naturforschung, bei der alten Philosophie wie bei den Modernen, und da wieder bei dem Rationalismus Descartes' u. a. ebenso wie bei dem Empirismus Locke's, Keime der Wahrheit erblickte. Und gewiß liegt die Möglichkeit nahe, daß bei solcher Vielseitigkeit, welche zugleich stets gern vermittelte, Elemente in Leibniz' Lehre auftreten, welche nicht völlig zu einander zu passen scheinen oder auch wirklich nicht durchaus mit einander ausgeglichen sind; und das liegt um so näher, als Leibniz nicht dazu gekommen ist, sein ganzes System einheitlich zu bearbeiten und darzustellen. Denn abgesehen von einigen ausführlicheren Arbeiten, welche doch auch nur einzelne Teile der Philosophie behandeln, besitzen wir ja von Leibniz nur kleinere Aufsätze und Briefe, „Gelegenheitsschriften“. Nun hat Leibniz allerdings den Anspruch gethan, daß alle seine Sätze einen wohlbegründeten Zusammenhang unter sich haben. Den Gottesbegriff insonderheit bezeichnet er wiederholt als Quelle und Prinzip aller

*) Entwicklungsgang der neueren Spekulation, 1857, S. 126.

Wissenschaft. „Es heisst die Philosophie heiligen,“ sagt er, „wenn man ihre Gewässer aus der Quelle der göttlichen Eigenschaften fließen lässt“ (Erdmann 106 ^a); und rückwärts muß alles Wissen zur Ehre Gottes dienen. Nichtsdestoweniger ist die Überzeugung nicht selten vertreten, daß gerade die Monadenlehre, also die charakteristische Eigentümlichkeit der Leibniz'schen Philosophie, mit diesem Gottesbegriff nicht durchaus zusammenstimme. Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, den Gottesbegriff bei Leibniz mit Rücksicht auf die beregten Fragen einer Betrachtung zu unterziehen.

1. Grundzüge des Gottesbegriffs.

Wir nehmen unseren Ausgangspunkt von Leibniz' Beweisen für das Dasein Gottes, die für unseren Zweck nur nebenbei nach dem Wert ihrer Beweiskraft zu prüfen sind und hauptsächlich in Betracht kommen, um den bei ihnen zu Grunde gelegten oder, wenn man will, den aus ihnen resultierenden Gottesbegriff zu entwickeln.

Leibniz ist nämlich mit der Scholastik überzeugt, daß das Dasein Gottes sich nicht bloß beweisen lasse, sondern sogar eine der leichtesten Erkenntnisse der menschlichen Vernunft sei (z. B. Erdmann 373 ^b). Er teilt die Wahrheit ein nach ihren Quellen in Vernunfteinsichten, Meinungen und sinnliche Erkenntnisse. Die Vernunfteinsichten zerfallen in primitive (intuitive) und abgeleitete. Primitiv ist diejenige Erkenntnis, in welcher der Geist unmittelbar (intuitiv) die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungen erkennt. Eine solche intuitive Erkenntnis ist vorhanden bei den Vernunftwahrheiten, welche identische Sätze affirmativer oder negativer Art sind und den Charakter der Notwendigkeit an sich tragen; sie ist aber auch vorhanden bei den sog. faktischen Wahrheiten (*vérités du fait*), die sich auf Besonderes, nicht wie die Vernunftwahrheiten auf Allgemeines, beziehen, daher auch den Charakter der Zufälligkeit an sich haben. Es sind innere, durch unmittelbares Gefühl verbürgte Wahrheiten. Hierzu gehört auch die Gewissheit des eigenen Daseins. Die ab-

geleiteten Vernunft Einsichten sind demonstrativer Art, d. h. sie beruhen auf einer Verkettung intuitiver Wahrheiten, deren Ergebnis eine Verknüpfung zweier nicht unmittelbar zusammengehöriger Begriffe ist. Eine solche demonstrative, abgeleitete Vernunft Einsicht ist die vom Dasein Gottes; daraus geht hervor, daß die Bezeichnung des Gottesbegriffs als Quell aller Wissenschaft nicht in streng systematischem Sinne zu nehmen ist.

Auf die Gewissheit des eigenen Daseins hatte Descartes (und ähnlich Locke) einen Gottesbeweis gegründet. Jeder erkennt danach unmittelbar, daß etwas (nämlich das eigene Ich) wirklich existiert. Nun kann aber das Nichts ein reales Wesen nicht produzieren. Da also jetzt etwas, und zwar ein denkendes Wesen, existiert, so muß auch von Ewigkeit her ein denkendes Wesen (als Quelle aller übrigen) existieren, d. i. eben Gott. Daneben hatte Descartes das Anselm'sche ontologische Argument, welches seiner Zeit von Gaunilo angegriffen und auch von Thomas nicht stichhaltig befunden, daher von den Scholastikern als ein paralogismus beiseite gesetzt war, erneuert, und zwar mit der kleinen Veränderung, daß er an die Stelle der Anselm'schen Definition Gottes als *id quo maius cogitari non potest* das „allervollkommenste Wesen“ (*ens realissimum*) setzte in dem Sinne, daß in diesem Wesen alles, was eine Realität ausdrückt, also alle positiven Qualitäten enthalten seien. Namentlich interessiert Leibniz der zweite dieser Beweise. Er ist zwar nicht mit denen zufrieden, welche unter Hintansetzung aller übrigen Gottesbeweise alles auf die Existenz der Idee Gottes in uns gründen wollen (Erdmann 374^b). Ja, er erklärt es für eine Nichtachtung des Ingeniums Descartes', zu meinen, letzterer habe diesen Beweis wirklich für eine Demonstration gehalten (Erdmann 110^a). Gleichwohl läßt Leibniz denselben gelten als einen wenigstens bedingungsweise richtigen. Es sei nämlich der Beweis vollgiltig, ja er werde in den Rang eines geometrischen erhoben, sobald auch die Möglichkeit des vollkommensten Wesens erwiesen sei; letzteres aber habe Descartes nicht unternommen zu zeigen (Erdmann 177^a). Jedoch legt Leib-

niz selbst dieser Lücke keinen allzu großen Wert bei, denn „jedes Wesen muß für möglich gehalten werden, bis man seine Unmöglichkeit beweist“ (a. a. O.). Zugleich macht er den Vorschlag, für das „vollkommenste Wesen“ das *ens a se* einzusetzen, um dem Einwurf zu entgehen, daß nicht alle „Vollkommenheiten“ mit einander verträglich (compatibel), mithin der Begriff des allervollkommensten Wesens ein unmöglicher sei. Im Begriff des *ens a se* liegt, daß es durch seine Essenz existiert; und daraus folgt, daß ein solches Wesen, wenn es möglich ist, existiert. Denn „durch seine Essenz existieren“ ist so viel als „durch seine Möglichkeit existieren“ (177^b). Den Beweis dieser Möglichkeit scheint nun Leibniz in der Monadologie (§ 45, Erdmann 708^b) liefern zu wollen, indem er sagt: „Da nichts die Möglichkeit dessen hindern kann, was keine Schranken, keine Negation und folglich keinen Widerspruch einschließt, so genügt dies allein, um die Existenz Gottes a priori zu erkennen.“ — Die Voraussetzung, daß da kein Widerspruch ist, wo keine Grenzen und keine Negation, trifft nun allerdings nicht zu; ein Widerspruch entsteht ja auch dann, wenn Positives mit Positivem zusammengedacht werden soll und sich doch gegenseitig aufhebt. Indes lassen wir dies auf sich beruhen. Wichtiger ist für uns, daß Leibniz selbst schon den Gedanken ausgesprochen hat, durch welchen Kant später den ontologischen Gottesbeweis stürzte. Descartes hatte die Existenz als eine der „Vollkommenheiten“ Gottes angesehen und sie auf gleiche Stufe mit den übrigen gestellt, auch diese Gleichstellung gegen den Widerspruch Gassendis aufrecht erhalten. Gassendi hatte schon bemerkt, daß die Existenz nicht ein den übrigen gleichartiges Prädikat sei. *) Ähnlich sagt Leibniz: „Wenn die Existenz etwas anderes wäre, als dasjenige, wonach die Essenz verlangt (*quam essentiae exigentia*), so würde folgen, daß sie selbst eine Essenz habe oder den Dingen etwas Neues hinzufüge; und rücksichtlich desselben würde man dann

*) Oeuvres de Descartes par Prévost. S. 198.

wieder fragen können, ob diese Essenz existiere und warum sie gerade vor der anderen“ (Erdmann 99^b, Anmerkung). Fügt aber die Existenz den Dingen nichts Neues hinzu, so ist offenbar das mögliche, also bloß gedachte Ding ebenso „vollkommen“, als das wirkliche. (Vgl. hierzu noch Erdmann 517^b.) Trotz dieser Erkenntnis hat Leibniz an dem ontologischen Argument keinen Anstoß genommen; und das weist darauf hin, daß dasselbe bei Leibniz in Wahrheit eine andere Richtung einhält, als bei Descartes.

Bei Leibniz steht nämlich der ontologische Beweis in engem Zusammenhang mit dem kosmologischen, der erstere bildet gewissermaßen den Abschluß des letzteren. Die Scholastiker hatten diesen Beweis im allgemeinen so formuliert, daß die Reihenfolge der sekundären Ursachen in der Welt eine *prima causa efficiens* erfordere, da ein regressus in infinitum nicht zulässig sei. Bei Descartes war dafür jenes oben erwähnte Argument von dem Bewußtsein des eigenen Daseins aus eingeführt; denn Descartes hielt bekanntlich das Dasein Gottes nicht nur für leichter erweisbar, als das der Außenwelt, sondern der Gottesbegriff war sogar das Erkenntnisprinzip für das Dasein der letzteren. Leibniz setzt aber mit Recht an diesem Descartes-Locke'schen Beweise aus, daß derselbe nicht notwendig weder auf Ein, noch auf ein ewiges Wesen führe (Erdmann 373). Dagegen hat er, obgleich mit Descartes einverstanden, daß der Gottesbegriff die Quelle aller Erkenntnis sei, doch den kosmologischen Beweis restauriert, und zwar in eigentümlicher Modifikation. Er dehnt nämlich den Satz vom zureichenden Grunde, eins seiner Hauptprinzipien (Erdmann 755^b), soweit aus, daß er fragt: weshalb es denn überhaupt etwas giebt und nicht vielmehr nichts ist; denn nichts sei einfacher und leichter, als etwas (716^a). Und wenn es notwendig ist, daß Dinge existieren, so fragt er weiter nach dem zureichenden Grunde, warum sie so und nicht anders existieren. Nun fand er, daß die Dinge nichts in sich haben, was ihre Existenz notwendig macht, daß sie also zufällig sind, da „offenbar ist, daß Zeit, Raum

und Materie, in sich selbst einheitlich (unies) und gleichmäfsig und gegen alles indifferent, ganz andere Bewegungen und Figuren und in anderer Reihenfolge aufnehmen könnten“ (506^a). Der Grund der Dinge mufs daher schliefslich aufserhalb der Reihe der zufälligen Dinge liegen. Anderenfalls würde man in einen regressus in infinitum geraten, da man immer wieder ins Unendliche als Grund des einen zufälligen Dinges ein anderes zufälliges Ding finden würde, welches seinerseits wieder seinen Grund aufser sich hat. „Man mufs daher den Grund der Existenz der Welt suchen . . . in der Substanz, welche den Grund ihrer Existenz in sich trägt, welche also notwendig und ewig ist“ (a. a. O.). Und dieses Wesen ist eben das *ens realissimum* oder, wie Leibnitz lieber will, das *ens a se*.*) Da hier allen Ernstes nach dem Grunde (und zwar dem Realgrunde) des Seienden gefragt wird, so hat dieser Begriff des *ens a se* (*causa sui*) nicht etwa blofs den negativen Sinn, dafs das *ens* von allem anderen unabhängig sei, sondern den positiven, dafs es die Ursache seines Seins in sich selbst trägt. Das ist nun allerdings ein widerspruchsvoller, unmöglicher Begriff, denn derselbe fordert, die Wirkung als ihre eigene Ursache zu denken, das Seiende

*) Man wird nicht sagen können, dafs dieser Beweis glücklicher sei als der Descartes'. Wir sehen davon ab, dafs in demselben die Materie ganz in dem alten Sinne des qualitätslosen, unbestimmten, daher gegen alles indifferenten Etwas genommen wird, und Zeit und Raum als reine, dem zeitlich und räumlich Ausgedehnten vorausgesetzte Formen angesehen zu werden scheinen. Der Fehler des vorliegenden Beweises dürfte hauptsächlich in einer zu grofsen Ausdehnung des Geltungsbereiches des zureichenden Grundes bestehen, verbunden mit dem Umstande, dafs nicht zwischen den Sinnendingen und dem eigentlich Seienden (den Monaden) unterschieden wird. Denkt man bei jenem Gedankengange an die Sinnendinge, so ist es — auf dem Boden des Realismus wenigstens — allerdings richtig, bei ihnen nach der Ursache zu fragen. Aber nicht sowohl, weil sie zufällig wären; (denn die der Welt zugeschriebene Zufälligkeit dürfte in Wahrheit auf die Zufälligkeit oder Willkürlichkeit des menschlichen Denkens hinauskommen: die Welt wird zufällig genannt, weil der Mensch sich dieselbe auch anders oder nicht seiend denken kann) sondern weil sie

mufs vor seiner Existenz schon irgendwie vorhanden sein, um sich in das Sein versetzen zu können. *) Eben dieser Gedanke aber, dem Seienden eine Art Wirklichkeit schon vor seinem Sein beizulegen, ist Leibniz durchaus geläufig. Er stellt den übrigens von Aristoteles stammenden Satz: „Alles Mögliche strebt nach der Existenz“ als die absolut erste Wahrheit unter den *veritates rationis* und *facti* auf und sagt weiter: „Wäre nicht in der Natur der Essenz eine gewisse Neigung zu existieren, so würde nichts existieren“ (99^b). Deutlich wird hier dem Möglichen, also nicht Existierenden, doch eine Art Existenz beigelegt, sonst könnte es ja keine „Neigung“ haben. Es würde daher alles Mögliche existieren, wenn nicht Hindernisse zwischen den verschiedenen Möglichkeiten einträten, welche sich gegenseitig ausschliessen. Doch aber existiert immer diejenige Kombination der Dinge, durch welche möglichst vieles Existenz enthält. Dies auf das *ens realissimum* angewandt, ergibt den Schluß, dafs dieses Wesen, der Inbegriff aller Realität, die grösste „Neigung zu

eben Erscheinungen, also in Wahrheit nur ein mannigfaltiges Geschehen sind. Ist das Geschehen nicht absolut zu setzen, so mufs die Ursache desselben in etwas Seiendem gesucht werden. Dabei bleibt aber, gerade wie bei dem Beweise Descartes', zunächst noch ganz unbestimmt, ob der Begriff der Ursache auf ein oder auf mehrere Seiende führt. — Denkt man dagegen bei jenem Beweise an das Seiende, die „einfachen“ Substanzen Leibniz', so entbehrt die Frage: weshalb sind sie? der Berechtigung. Denn weshalb sollten sie nicht sein? Und weshalb sollten sie nicht so sein, wie sie sind? Dadurch, dafs nach dem Grunde, d. h. dem Realgrunde, der Ursache des Seienden gefragt wird, gerät man in den im Text weiter zu bezeichnenden Widerspruch.

*) Vgl. Kant, *Principiorum primorum cognitionis methaphysicae nova dilucidatio*. Sectio II., prop. VI: „Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est. — Quicquid enim rationem existentiae alicuius rei in se continet, huius causa est. Pone igitur aliquid esse, quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati et haec illa posterior, idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.“ Kants sämtl. Werke, ed. Hartenstein. I. S. 375.

existieren“ besitzt, von nichts gehindert werden kann und also notwendig existiert. Dies ist also der Sinn des Satzes, daß das *ens a se* durch seine Essenz existiert; daher auch der Ausspruch, daß die Attribute Gottes „das erste Mögliche“ (*prima possibilia* 80 ^b) seien. Dies dürfte denn auch der eigentliche Sinn des ontologischen Argumentes bei Leibniz sein: freilich ein Gedankengang, der nicht mehr mit dem Gottesbeweise Descartes' vom *ens realissimum* übereinstimmt, sondern vielmehr an den Satz Spinoza's erinnert, daß die absolute Substanz unendliche Macht von sich hat, um zu existieren.

Während die beiden bisher erwähnten Gottesbeweise trotz der daran vorgenommenen Modifikationen nur mehr entlehnt sind, ist auf dem Leibniz eigentümlichen Boden ein dritter Beweis erwachsen, auf welchen Leibniz, man kann wohl sagen, mit einer Art Freude als auf „einen neuen, bisher unbekannten“ (430 ^a) und zugleich „einen der schönsten und unwiderleglichsten“ (773 ^b) hinweist. Derselbe beruht auf dem System der prästabilierten Harmonie. Da Leibniz einerseits alle Kausalität zwischen den Monaden aufgehoben hatte und andererseits auch den Occasionalismus nicht billigen mochte, weil er es für eine Gottes unwürdige Vorstellung ansah, denselben bei jeder Gelegenheit als *deus ex machina* herbeizuholen: so blieb nichts anderes übrig, als die erfahrungsmäßig gegebene Übereinstimmung von Physischem und Psychischem und weiterhin überhaupt die Ordnung und den Zusammenhang des gesamten Universums auf die schöpfungsmäßige ursprüngliche Thätigkeit eines unendlich intelligenten, mächtigen (und gütigen) Urhebers zurückzuführen.*)

*) Es ist dies offenbar der teleologische Beweis, nur unendlich überboten und auf einer Leibniz eigentümlichen Grundlage beruhend. Eben darum aber steht und fällt er natürlich auch mit dieser Grundlage. Ist Leibniz' Anschauung von der Kausalität unrichtig, so entbehrt das ganze System der prästabilierten Harmonie der Begründung und erst recht der Gottesbeweis. Aber auch auf Leibniz' eigenem Standpunkte lassen sich gegründete Bedenken

Gott erscheint nach diesen Beweisen als die dem Sein nach außerweltliche Ursache der Welt, welche als solche nicht in die Reihe der weltlichen Ursachen gehört: die weltlichen Ursachen sind zufällige Wesen, die außerweltliche Ursache dagegen ist das einzige notwendige, und zwar durch seine eigene Möglichkeit notwendige Wesen. Dieses notwendige Wesen enthält als Ursache der übrigen alle diejenigen Vollkommenheiten, d. i. positiven Qualitäten (Realitäten), auf eminente Weise, welche in den abgeleiteten Wesen als seinen Wirkungen eingeschlossen sind (716^b), offenbar nach dem Grundsatz: *nil est in effectu, quod non exstiterit in causa*. Gott ist daher absolut vollkommen als Inbegriff aller Realität (denn der Grad der Vollkommenheit hängt eben ab von der „Größe der positiven Realität“), er ist darum jeder Schranke unfähig, also unendlich (absolut). Zwei solcher Wesen kann es nicht geben. Und nicht bloß alle Vollkommenheit der abgeleiteten Wesen ist in der notwendigen Substanz als ihrem letzten Grunde enthalten, sondern ebenso auch „das Detail der Veränderungen“, und zwar wiederum auf eminente Weise, wie in einer Quelle (cf. 708^a).

Diese Bestimmungen sind nun allerdings geeignet, dem

gegen den angegebenen Gedankengang geltend machen. Das System der prästabilierten Harmonie setzt eine Vielheit realer Wesen voraus. Aber eben diese Voraussetzung ist nicht genügend bewiesen. Es müßte denn jemand den obigen Satz als Beweis gelten lassen wollen, daß so viel, als miteinander verträglich ist, existiere, weil jedes Mögliche nach der Existenz verlange; oder, wie er sich ein andermal ausdrückt: „weil kein Grund eines Privilegiums für nur Ein Wesen sich einsehen läßt“ (*quia nulla apparet privilegii pro uno ratio*. 740^b). Dies ist in der That der einzige Grund, den Leibniz für den Realismus ins Feld führt; denn er fährt a. a. O. fort: „Auch kann man niemand mit Grund anders widerlegen, der behauptete, er existiere allein und die anderen seien bloß von ihm erträumt.“ Zu solcher Behauptung konnte aber gerade das Leibniz'sche System Anlaß genug bieten. Denn wenn doch die unendlich vielen Monaden gar keine Einwirkung auf einander ausüben, wenn doch alle Perceptionen in jeder Monade aus ihrem eigenen Inneren hervorgehen, wozu dann noch die anderen Monaden? Warum sollten es nicht Träume sein?

Gottesbegriff den sicheren Boden zu entziehen. Ist alles weltliche Geschehen, um an den letzten Gedanken anzuknüpfen, in Gott auf eminente Weise enthalten, so ist es doch nicht so in ihm enthalten, wie es in der Welt wirklich geschieht, sondern in irgend einer höheren Art. Welcher Begriff kann ein solches Verhältnis noch decken? Das Bild einer Quelle ist dafür ziemlich unzutreffend; denn in einer Quelle ist doch keineswegs das Detail aller Veränderungen enthalten, welche der ganze Strom durchmacht. Man kann sagen, jene Bestimmungen führen in die Nähe des Plotinischen Einen, welches auch Grund und Quelle von allem ist, welches alles in sich enthält, aber eben auch auf eminente Weise; und Plotin hatte daraus die berechtigte Folgerung gezogen, daß diesem Einen gar kein Prädikat mehr beizulegen sei, nicht einmal das Sein: man muß von ihm schweigen oder kann doch nur träumend davon reden.

Leibniz seinerseits nimmt, soviel ich sehe, niemals auf eine solche mögliche Konsequenz Rücksicht. Denn für ihn stand der Begriff der Persönlichkeit Gottes fest. Der Beweis aus der prästabilierten Harmonie führte ihn ja auf einen unendlich intelligenten, allwissenden Urheber; und da nach

Sagt doch Leibniz selbst (fiktionsweise), daß die Seele alles, was sie jetzt empfindet, empfinden würde, auch wenn nur Gott und sie selbst in der Welt wären (151^a). Sind aber die anderen Monaden erträumt, so kann auch von prästablierter Harmonie nicht geredet werden, also auch nicht von dem unendlich intelligenten Urheber derselben. Ja, wollte Leibniz' Gegner seine Polemik weit treiben, so würde er endlich noch fragen: wozu überhaupt ein Schöpfer der Monade? Warum soll letztere nicht absolut gesetzt werden? Denn wenn auch ein solches Wesen mit einem so geordneten Ablauf von Perceptionen unbegreiflich ist, ist nicht das Wesen, welches diese Monade geschaffen haben soll, ebenso oder noch unbegreiflicher? Überdies wäre eine solche Monade auf Leibniz'schem Standpunkte nicht einmal so unbegreiflich, da er ja keinen Anstoß daran nimmt, ein absolut Einfaches für sich allein als inneres Prinzip einer unendlich mannigfaltigen Thätigkeit zu setzen. — Vgl. übrigens zu den Gottesbeweisen Thilo, Über Leibniz' Religionsphilosophie, in der Zeitschrift für ex. Philos. Bd. V.

Leibniz neben der wirklich existierenden Welt noch zahllose andere möglich waren, so ist der Effekt der bestehenden Welt eine Folge der Wahl, also eines bewußten Willensentschlusses Gottes; und da zugleich dieser bewußte Willensentschluß durch die Erkenntnis der größtmöglichen Vollkommenheit unserer Welt bestimmt ist, so haben wir in Gott Verstand, Wille, Selbstbestimmung, also Merkmale der Persönlichkeit. Aber merkwürdigerweise spielt das „Eminente“ im Gottesbegriff doch eine doppelte Rolle. Einmal nämlich bedeutet das Prädikat des Eminenten nur, daß die „Vollkommenheiten“ der Geschöpfe bei Gott ohne Schranken, also unendlich = absolut zu setzen sind, ohne doch ihre Qualität zu ändern; bei anderen Attributen aber wird durch die Anwendung desselben Prädikats auch die Natur der Sache geändert und damit auch jeder klare Begriff aufgehoben. Ersteres gilt von Macht, Erkenntnis und Willen, so daß Gott in dieser Beziehung Allmacht, Allwissenheit und „souveräne“ Güte zukommt*) (cf. 716^b). Leibniz ist nicht mit denjenigen einverstanden, welche von Gottes Gerechtigkeit und Güte so sprechen, als ob man keine Vorstellung und keine Definition von ihnen hätte, d. h. als ob sie von menschlicher Gerechtigkeit und Güte völlig disparat wären. „Seine Güte und Gerechtigkeit unterscheiden sich ebenso, wie seine Weisheit, von der unsrigen nur dadurch, daß sie unendlich vollkommener sind“ (480^b). „Zu sagen, die Gerechtigkeit Gottes sei eine andere, als die der Menschen (d. h. die angeborene Idee von Gerechtigkeit), ist gerade, als ob man behaupten wollte: die Arithmetik oder die Geometrie der Menschen ist falsch im Himmel.“**) Überhaupt besteht zwischen der göttlichen und menschlichen Vernunft kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied. Bayle hatte behauptet, daß die Mysterien wohl der höchsten und allgemeinen Vernunft, wie

*) Daß dem Willen ohne weiteres die sittliche Güte entspricht, beruht auf der aus der antiken Philosophie stammenden Voraussetzung, daß der Wille von Natur auf das Gute gerichtet sei.

**) Am 14. IX. 1690 an d. Landgrafen Ernst. Rommel II. 232.

sie in dem göttlichen Geiste sei, entsprechen, nicht aber „dem Teile der Vernunft, deren der Mensch zur Beurteilung der Dinge sich bedient.“ Darauf antwortet Leibniz, daß dieser Teil doch ein Geschenk Gottes sei, und fährt fort: „dieser Teil stimmt mit dem Ganzen und unterscheidet sich von der Vernunft bei Gott nur wie der Tropfen Wasser vom Ocean, oder vielmehr wie das Endliche vom Unendlichen“ (496^a). Die Redeweise von der menschlichen Vernunft als einem „Teile“ der göttlichen darf übrigens nicht falsch gedeutet werden, Leibniz gebraucht das Wort Teil nur in Anlehnung an Bayle's Ausdruck; seine eigene Meinung ist vielmehr: *mens non pars est, sed simulacrum divinitatis* (447^b). Als Summe des Gesagten ergibt sich: „Die Vollkommenheiten Gottes sind die unserer Seelen, aber er besitzt sie ohne Grenzen: er ist ein Ocean, von dem wir nur Tropfen erhalten haben: es ist in uns einige Macht, einige Erkenntnis, einige Güte, aber sie sind alle ganz in Gott“ (469^a).

Indes bemerkenswerterweise erfahren nun gerade diejenigen Attribute Gottes, auf welche die Idee der Unendlichkeit ursprünglich zu beziehen ist, nämlich seine Ubiquität und Dauer (244^a), durch die Anwendung des Prädikates des Eminenten eine inhaltliche Umänderung. „Die Idee des Absoluten in Beziehung auf den Raum ist nichts anderes, als die der Immensität Gottes.“ . . . Und zwar „ist diese Immensität und die Ewigkeit Gottes etwas Eminenteres, als die Dauer und Ausdehnung der Kreaturen, nicht allein in Ansehung der Gröfse, sondern auch in Ansehung der Natur der Sache“ (776^a). Also in Ansehung der Natur der Sache abweichend von der Ausdehnung der Kreaturen, und doch zugleich auch in Ansehung der Gröfse eminenter?! Offenbar eine sehr dunkle Bestimmung. Schon Descartes hatte die Lehre von der Allgegenwart Verlegenheit bereitet. Dieser Philosoph sah bekanntlich in der Ausdehnung das Wesen der körperlichen Substanz; mithin hätte er folgerecht dem *ens realissimum*, als dem Inbegriff aller positiven Qualitäten, auch Ausdehnung beilegen müssen, wie hernach Spinoza

that. Dann wäre ja die Frage nach der Allgegenwart leicht zu erledigen gewesen. Allein Descartes zog jene Konsequenz nicht, da er in der der Ausdehnung anhaftenden Teilbarkeit einen Mangel sah; und zugleich würde Gott, den er schon als denkende Substanz bestimmt hatte, durch jene Konsequenz ein aus zwei Substanzen (der denkenden und der ausgedehnten) Zusammengesetztes geworden sein. Descartes suchte nun die Allgegenwart so zu erklären, daß er dieselbe nur auf Gottes Macht bezog, seiner Essenz dagegen alles Verhältnis zum Raume absprach; und auf den Einwand des Morus hin, daß doch die Macht als ein Modus der Essenz sich da nicht äußern könne, wo die Essenz nicht sei, giebt er dann zu, daß allerdings Gottes Essenz allgegenwärtig sei, aber nicht nach Art eines ausgedehnten Dinges.*) Man sieht, darauf kommt etwa auch Leibniz hinaus. Er hatte ja zwar den Satz Descartes' verworfen, daß die Ausdehnung das Wesen der körperlichen Substanz sei, weil Ausdehnung nichts ist als eine Abstraktion; und das konkrete Ausgedehnte hielt er ebenfalls nicht für das letzte Seiende, sondern für ein reales, aus den Monaden resultierendes Phänomen. Gleichwohl gehört der Begriff der Ausdehnung zu den einfachen positiven Begriffen, welche wir von den Dingen haben. Folglich darf derselbe dem *ens realissimum* nicht fehlen „Die Attribute Gottes begründen die einfachen Begriffe, welche wir von den Dingen haben, nämlich Wesen, Vermögen, Erkenntnis, Ausbreitung (*diffusion*) und Dauer, absolut genommen, die in ihm sind“ (452^b). Also Ausbreitung ist in Gott, ist eins seiner Attribute, aber eminent, absolut genommen: und dadurch verliert dies der Ausdehnung der Kreaturen entsprechende Attribut eben allen klaren Sinn, denn es unterscheidet sich von jener Ausdehnung der Natur der Sache nach und begründet gleichwohl eben jenen Begriff der kreatürlichen Ausdehnung. Ein Grund übrigens, weshalb die Immensität Gottes der Natur der Sache nach von der Ausdehnung ver-

*) cf. *Epistolae Cartesii*, Amstelodami 1682. I. S. 205. 211. 237.

schieden ist, besteht auch bei Leibniz, wie bei Descartes, darin, daß die letztere teilbar ist: Gott aber, das Absolute, ist das einzige unteilbare Unendliche und hat eine wahre Einheit (436^a, cf. 767^b). Dasselbe Verhältnis wie zwischen Immensität und Raum findet statt zwischen Ewigkeit und Zeit. Die Zeit ist teilbar, die Ewigkeit aber ist nicht zu denken *par une addition de tems* (245^a).

Man dürfte sich übrigens wundern, daß selbst ein aus Phänomenen, wenn auch realen, abgezogener Allgemeinbegriff, wie der der Ausdehnung, zur Konstruktion des Gottesbegriffes benutzt wird. Allein es beruht dies, wie bereits angedeutet, ganz konsequent auf den angenommenen Grundlagen des Gottesbegriffes. Leibniz sah in Gott das positiv Unendliche und behauptet, übrigens in Übereinstimmung mit Descartes und Malebranche, daß diese Idee des Unendlichen früher sei (*antérieur*), als die des Endlichen, oder daß die Idee des Absoluten in der Natur der Dinge der Idee der Grenzen, welche man hinzufügt, vorangehe. Er setzt sich darüber mit Locke auseinander, welcher gegen Malebranche eingeworfen hatte, daß ein Kind die Idee einer Zahl oder eines Quadrates früher habe, als die des Unendlichen. „Er hat recht,“ sagt Leibniz, „wenn man die Ideen als Bilder nimmt (*pour images*); aber wenn man sie nimmt als Grundlagen der Begriffe (*fondemens des notions*), so wird er finden, daß in dem Kontinuum der Begriff eines Ausgedehnten, absolut gefaßt, früher ist, als der Begriff eines Ausgedehnten, zu welchem eine Modifikation hinzugefügt ist“ (451^b), d. h. eines Ausgedehnten von bestimmter Gestalt. Das besagt nun allerdings nur, daß der Begriff des Ausgedehnten schlechthin logisch höher steht, als der eines bestimmten Ausgedehnten. Aber dies logische Verhältnis wird nun in ein reales umgesetzt, welches auch für die Natur der Dinge Geltung haben soll: die logische Priorität wird als reale Priorität gedacht. Da nun die Dinge Ausdehnung von bestimmter Gestalt haben, so muß derselben Ausdehnung schlechthin vorausgesetzt werden: denn das Unendliche ist früher als das Endliche. Diese Ausdehnung

schlechthin muß daher im Begriff Gottes, dessen Attribute eben unendlich sind, repräsentiert werden: und das geschieht durch das Attribut der Immensität. Dasselbe logische, aber real gedeutete Verhältnis, wie zwischen dem Ausgedehnten schlechthin und dem bestimmten Ausgedehnten, existiert nun zwischen den Attributen Gottes und denen der Welt Dinge überhaupt: die ersteren sind qualitativ uneingeschränkt, die letzteren bestimmt und begrenzt. Nun sind untergeordnete Begriffe in den höheren enthalten und gehen aus ihnen hervor, sobald der höhere Begriff durch Hinzutritt einer spezifischen Differenz determiniert wird. Indem nun auch dieses logische Verhältnis in ein reales umgesetzt wird, erscheinen die Attribute Gottes als die Quelle der Ideen, d. h. der Begriffe, unter welchen wir die Dinge auffassen: die *prima possibilia* werden *primae causae atque ultima rerum ratio* (244^b, 80^b).

Leibniz bezeichnet nun den Verstand Gottes als die Region dieser Ideen oder der ewigen Wahrheiten, welche letztere von den Ideen abhängen (708^b). Diese ewigen Wahrheiten bilden ihrerseits wieder die Norm für das Mögliche. Die Möglichkeit eines Dinges macht aber seine Essenz aus. Auf diese Weise entspringen die Essenzen aus den Ideen, welche ihrerseits Gottes Attribute zur Quelle haben. Daraus ergibt sich der höchst wichtige Satz, daß die Ideen, die ewigen Wahrheiten und die Essenzen der Dinge von Gottes Willen unabhängig sind. Diese Essenzen nun oder diese Möglichkeiten haben Realität, weil sie in Gott sind; ohne ihn würde es nichts Reales in den Möglichkeiten geben, ja es würde ohne ihn überhaupt nichts Mögliches geben (708^b). Es bedarf nur des Hinweises, daß diese Region der Ideen aus dem Plato, und zwar dem falsch ausgelegten, stammt.*)

Werden nun diese reellen Möglichkeiten wirklich (das

*) Die Auffassung, als ob die Platonischen Ideen Gedanken der Gottheit seien, ist bekanntlich sehr alt. Im Neuplatonismus und schon bei den Vorläufern desselben (Plutarch, Philo) war sie herrschend.

Wie? lassen wir hier noch unerörtert), so wird dadurch nichts in der Konstitution der Dinge geändert, sie bleiben so, wie sie im Stande der reinen Möglichkeit sind, ohne Änderung in ihrer Essenz oder Natur noch selbst in ihren Accidenzen (517^b). Hiernach ist das Universum sozusagen ein realisiertes Stück des göttlichen Verstandes: ein Stück nur, weil in dem göttlichen Verstande noch eine unzählige Menge nicht existent gewordener Möglichkeiten vorhanden ist. Da nun aber Gottes Wesen alle Realität sowie auch alles Geschehen auf eminente Weise enthält, so ist offenbar das Universum als Inbegriff aller Realität und alles Geschehens in der Welt auch ein unvollkommener Ausdruck der göttlichen Natur selbst; ja dies gilt sogar von jeder einzelnen Monade. Denn das System der prästabilierten Harmonie lehrt jede Monade betrachten als einen lebendigen Spiegel ein und desselben Universums (z. B. 745^b), und das innere Geschehen in der Monade als einen individuellen Ausdruck alles Geschehens im ganzen Universum. Es ist folglich jede Monade ein Ausdruck ein und derselben Natur, nämlich der göttlichen, nur auf unvollkommene Weise. Psychologisch ausgedrückt lautet dies: „Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber verworren“ (717^a). „Gott allein hat von allem eine genaue Kenntniss, denn er ist die Quelle davon“ (a. a. O.), und „Gott allein hat das Vorrecht, nur intuitive Kenntniss zu haben“*) (400^b). Es erscheinen auf diese Weise dieselben Realitäten zweimal oder vielmehr dreimal: 1. in ihrer Totalität und Einheit in Gott, 2. vereinzelt in den Weltdingen und 3. noch in der Region der Ideen als reale Möglichkeiten. Die Frage nach dem Werte dieser Verdoppelung oder Ver-

*) L'âme, à l'égard de la variété de ses modifications, doit être comparée avec l'univers qu'elle représente, selon son point de vue, et même en quelque façon avec Dieu, dont elle représente finiment l'infinité (178^a). Feuerbach (Darstellung der Leibniz'schen Philosophie, Werke V, S. 236) behauptet auf Grund dieses Sachverhaltes, daß Gott nach Leibniz „nur eine Repräsentation der Natur, nur das personifizierte, vermenschlichte, vergötterte Weltall“ ausdrücke.

dreifachung liegt nahe genug. Besteht ein solches Verhältnis, wie das dargelegte, zwischen Gott und den Weltdingen, warum sollten dann die letzteren ihrem Sein nach von der Substanz Gottes noch unterschieden werden und nicht vielmehr Modifikationen der Einen Substanz sein? Man müßte hier zum wenigsten dem Pantheismus den Vorzug größerer Einfachheit zusprechen, dem die Realitäten in den Weltdingen eben die göttlichen Realitäten selbst sind, so daß der Unterschied von Gott und Welt nur in der verschiedenen Anschauung besteht, je nachdem man die Realitäten natürlich zerstreut (die Welt) oder in einheitlicher Totalität (Gott) anschaut.

Nun ist ja bekannt, daß Leibniz, der sonst so überaus duldsam war und fast an allem, was er las, nach seiner eigenen Versicherung Gefallen fand, der damaligen Gestalt des Pantheismus, dem Spinozismus, gegenüber hiervon eine Ausnahme machte. Er nennt Spinoza fast nie, ohne seine Mißbilligung auf irgend eine Weise zu bekunden, sein System bezeichnet er als eine *doctrina pessimae notae* (156^b). Er drückt seine lebhafteste Befriedigung darüber aus, daß er von seiner früheren Hinneigung zum Spinozismus bald wieder zurückgekommen sei, und nimmt zum Danke dafür den Namen Theophilus an (206). Er berichtet zugleich, es habe ihn abgestoßen, daß in jenem System Gott nur unendliche Macht mit Ausschluss aller Weisheit und sonstigen Vollkommenheiten beigelegt werde. Es sind also zunächst die praktischen Konsequenzen des Spinozismus gewesen, welche Leibniz abgeschreckt haben. Daran kann also nicht wohl gedacht werden, daß Leibniz im Stillen doch Spinozist oder Halb-Spinozist gewesen sei. Die Frage kann vielmehr nur sein, ob und mit welchen Gründen Leibniz den Pantheismus siegreich abgewehrt hat, dessen Beseitigung und Widerlegung, wenigstens in der Form, wie er von Spinoza ausgebildet war, er sich so oft zuschreibt.

Nun sahen wir bereits, daß Leibniz Gott als persönliche *intelligentia supramundana* faßte auf Grund seines kosmologischen und teleologischen Beweises. Ebenso steht dem

Pantheismus entgegen seine Lehre von der auf freiem Willensentschluss beruhenden Schöpfung der Welt. Wir erinnern uns, daß aus den realen Möglichkeiten im göttlichen Verstande diejenige Kombination im Universum existent geworden ist, welche die größtmögliche Menge compatibler Realität verwirklicht. Nach dem Satze: *omne possibile exigit existere et proinde existeret, nisi aliud impediret*, könnte man allerdings fast vermuten, daß die von Gottes Willen unabhängigen Essenzen nun, in jener Kombination vereinigt, im Kampfe gegen die übrigen Essenzen ihrem Streben nach Existenz gleichfalls unabhängig von Gottes Willen Genüge gethan und sich also aus eigener Machtvollkommenheit ins Dasein versetzt hätten. Allein dieser Gedanke liegt Leibniz fern; er läßt die Schöpfung aus einem freien Willensakt Gottes, jener Kombination Existenz zu verleihen, hervorgehen. Denn die Welt ist ja nach Leibniz nicht metaphysisch notwendig, so daß das Nichtvorhandensein derselben einen Widerspruch einschlösse oder in logischer Beziehung absurd wäre, sondern nur physisch notwendig oder determiniert, d. h. ihr Nichtvorhandensein würde eine Unvollkommenheit (Gottes) einschließen oder in moralischer Beziehung absurd sein (148^a). Und darin besteht gerade Gottes vollkommene Freiheit, daß er nur durch seine Weisheit oder Vollkommenheit sich bestimmt. (773^a: *Dieu n'est point un agent nécessaire en produisant les créatures*). Ebenso ist auch die fortwährende Thätigkeit Gottes in der Erhaltung eine freie. „Denn wenn es eine notwendige Emanation wäre, wie die der Eigentümlichkeiten des Kreises, welche aus seiner Essenz entspringen, so müßte man auch annehmen, daß Gott gleich anfangs die Geschöpfe notwendig geschaffen habe, oder man müßte zeigen, wie aus der einmaligen Erschaffung Gott sich die (metaphysische) Notwendigkeit, sie zu erhalten, auferlegt habe“ (615^b). Man sieht hier deutlich den Gegensatz zu Spinozas Lehre, wonach alle Wirkungen Gottes mit derselben geometrischen Notwendigkeit aus seinem Wesen hervorgehen, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkel = 2 R.

Allein so tiefgreifende Gegensätze gegen den Spinozismus in diesen Lehren auch liegen, die Hauptfrage bleibt hierbei doch, ob auch dem Sein nach ein hinreichender Unterschied zwischen Gott und Welt festgestellt und aufrecht erhalten wird. Geschieht dies nicht, so fehlt im Grunde auch die Berechtigung, jene Lehren von der Außerweltlichkeit Gottes und einer freien Schöpfung aufzustellen. Wir müssen daher diese Frage einer eingehenderen Erörterung unterwerfen.

2. Genauere Darlegung des Unterschiedes zwischen Gott und Welt.

Die Schöpfung stellt Leibniz vor unter dem hergebrachten Bilde einer Emanation aus Gott. „In Gott ist nicht allein die Konzentration, sondern auch die Quelle des Universums. Er ist das primitive Centrum, von welchem alles Übrige emanirt.“ (Gerhardt IV. 553.) Einmal bedient sich Leibniz dafür auch des Ausdrucks „Fulguration“. Die geschaffenen oder abgeleiteten (*dérivativs*; diese Bezeichnung entspricht der „Quelle“ des Universums) Monaden „entstehen sozusagen durch continuierliche Fulgurationen der Gottheit von Moment zu Moment, die beschränkt werden durch die Receptivität der Kreatur, welcher es wesentlich ist, limitiert zu sein“*) (708^b). Diese Emanation aus Gott ist unmittelbar; wenn dagegen aus uns etwas nach außen emanirt, so geschieht dies nicht unmittelbar, sondern nur auf Grund der von Gott prästabilierten Harmonie, d. i. nur scheinbar (Gerhardt IV. 553). Die Weltdinge entstehen also durch einen unmittelbaren Ausfluß aus Gott als ihrer Quelle. Nun sagt Leibniz allerdings, vielleicht um pantheistische Vorstellungen abzuwehren, daß die Dinge nicht aus Gottes Essenz promanieren (653^b);

*) Dies Bild der Fulguration, offenbar dem rings um die Sonne von ihr ausgehenden Lichtglanze entnommen, wurde übrigens ebenso, wie das der Quelle, bereits von Plotin angewendet, welcher zuerst unter den Philosophen von einer Kausalität des ersten Prinzips redete, ohne für dieselbe ein Object zu setzen, auf welches sie einwirkt. Diese Art der Kausalität soll durch jene beiden Bilder anschaulich gemacht werden.

und wenn er anderwärts neben dem Willen auch die Essenz Gottes als das Prinzip der Wesen bezeichnet (106^a), so besteht diese prinzipielle Bedeutung der Essenz für die Wesen darin, daß aus der Essenz die Ideen und ewigen Wahrheiten hervorgehen, auf welchen dann weiter die realen Möglichkeiten beruhen. Allein eine gewisse Unklarheit bleibt hier doch bestehen. Das Bild der Emanation entspricht offenbar dem populären Begriff der Kausalität, wonach dieselbe unter der rohen Vorstellung des influxus physicus aufgefaßt wird: aus dem Ursache genannten Dinge fließt danach etwas aus und hinein in dasjenige Ding, in welchem sie eine Veränderung hervorbringt. Wenn nun aus Gott, der einfachen Substanz, ein solcher unmittelbarer Ausfluß geschieht, so entsteht, abgesehen von der Unbegreiflichkeit eines solchen Ausflusses, die Frage, wodurch denn dieser Ausfluß dem Sein nach von der einfachen Substanz selber unterschieden werden soll. Dieses Problem hatte nun schon Augustinus dahin zu lösen gesucht, daß zur Entstehung der Welt sich mit Gottes einfacher operatio noch etwas anderes verbinden müsse, und daß dies andere, da doch nichts neben dem vorweltlichen Gotte existierte, eben das Nichts sei. Die Welt ist daher nach Augustinus *de nihilo a Deo factus*, wobei das nihil als ein selbständiges, man könnte sagen stoffartiges Prinzip der Wesen erscheint. So hatte denn Augustinus erklärt, daß die Welt, soweit sie positiven Inhalt hat, Wesen Gottes sei, ihren Unterschied von Gott aber habe sie der Negation zu verdanken.^{*)} Es ist nun vollkommen im Sinne Augustinus', wenn sich Leibniz folgendermaßen ausspricht: „Alle Geschöpfe sind von Gott und Nichts; ihr Selbstwesen von Gott, ihr Unwesen von Nichts . . . Kein Geschöpf kann ohne Unwesen sein, sonst wäre es Gott. Die Engel und Heiligen müßens haben.“^{**)} Er bemerkt dabei, daß die Zahlen, denen

^{*)} Vgl. Dorner, Artikel Augustinus in Herzogs Realencyclopädie für prot. Theologie. I, S. 785.

^{**)} Guhrauer, Deutsche Schriften. I, S. 411.

die Wesen der Dinge gleich seien, dies auf eine wunderbare Weise bestätigen; wie er sich dies denkt, lehrt sein Versuch, einen mathematischen Beweis für die Schöpfung aus Nichts zu finden. „Man kann wohl sagen,“ schreibt er 1697 an den Herzog von Hannover, „daß nichts in der Welt sie besser vorstelle, ja gleichsam demonstriere, als der Ursprung der Zahlen, durch deren Ausdrückung bloß und allein mit Eins und mit Null oder Nichts alle Zahlen entstehen.“*) Wie die Null auf das Nichts, so ist die Eins auf den „einfachen“ Gott zu deuten, von dem das Positive in der Welt kommt.***) Gerade die Einfachheit und die Unveränderlichkeit Gottes war für Augustinus mit ein Impuls zur Ausbildung seiner oben erwähnten Lehre gewesen; in diesen Prädikaten sah er das Charakteristische des göttlichen Wesens, das der Welt mithin folgerecht in der Zusammensetzung und Veränderlichkeit. Da er diese Eigentümlichkeiten der Welt aus Gott nicht ableiten konnte, so hatte er eben das Nichts zur Ergänzung genommen. Ebenso ist es bei Leibniz. Auch er sah die Veränderlichkeit als ein wesentliches Merkmal alles Geschaffenen an.***) Und was die Zusammengesetztheit aller Kreaturen anlangt, so ist ja Leibniz' Lehre bekannt, daß kein Geschöpf, also auch kein geschaffener Geist, kein Engel, auch nicht die Seele nach dem Tode frei ist von einem Körper, geschweige von der sog. ersten Materie, dem Prinzip der Passivität, oder nach scholastischem Ausdruck, der Potentialität. Alle Geschöpfe haben, so lehrte Leibniz in Übereinstimmung

*) a. a. O. S. 401 ff. Der Herzog sollte eine Medaille mit dieser *imago creationis* prägen lassen; auch beabsichtigte Leibniz, diese Zahlendemonstration dem Kaiser von China durch einen Jesuiten vorführen zu lassen, in Erwartung, demselben so „die Vortrefflichkeit des christlichen Glaubens mehr und mehr vor Augen zu legen.“ Er hat also dies Zahlengleichnis für mehr gehalten, als eine Spielerei.

**) Die beiden entgegengesetzten Bestimmungen im Gottesbegriff, einerseits die absolute Einfachheit und andererseits die Fülle aller Realität, stammen bekanntlich aus dem Neuplatonismus.

***) 705^b: Je prends pour accordé, que tout être créé est sujet au changement.

mit den „scholastischen Peripatetikern“, Aktualität und Potentialität, Gott allein hat nur Aktualität, er ist *purus actus*.*) Wir haben also jetzt die beiden Entgegensetzungen: 1. Gott, einfach und unveränderlich, rein positiv — die Geschöpfe, aus Gott und Nichts, d. i. aus Positivem und Negativem, zusammengesetzt und veränderlich; 2. Gott ist *purus actus* — die Geschöpfe haben Aktualität und Potentialität, oder sie sind mit Materie verbundene substantielle Formen. Denn letztere sind die Träger der Actualität, welche wegen ihrer Verbindung mit der Materie beschränkt ist. Beide Entgegensetzungen vereinigen sich so, daß Gott (*purus actus*) und Nichts die äußersten Gegensätze sind, zwischen welchen die Geschöpfe mit ihrer beschränkten Aktualität und ihrer Passivität in der Mitte stehen; und zwar so, daß in der Reihe: Nichts — das rein Passive (I. Materie) — die beschränkte Thätigkeit (substantielle Form, Entelechie) — Gott — das zweite und dritte Glied am Nichts und an Gott, das dritte an der Materie partizipieren, während Gott allein weder am Nichts, noch an der Materie Teil hat.**)

Da Leibniz ausdrücklich erklärt, daß das Geschöpf Gott sein würde, sobald es von dem „Unwesen“ frei wäre, so folgt daraus, daß Gottes Freiheit von eben diesem Unwesen der fundamentalste Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ist. Aus diesem Unterschiede müssen daher alle weiteren Differenzen hervorgehen. Auf dieser Verbindung mit dem Unwesen (Nichts), resp. der Materie beruhen die ursprünglichen Schranken der Geschöpfe, durch welche ihre

*) 466 b: *Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubicunque est, materiam constituit.*

**) 182 b: *Il faut considérer, que ma matière n'est pas une chose opposée à Dieu, mais qu'il la faut opposer plutôt à l'actif borné, c'est-à-dire à l'âme ou à la forme. Car Dieu est l'être suprême, opposé au néant, dont la matière résulte aussi bien que les formes, et le passif tout pure est quelque chose de plus que le néant, étant capable de quelque chose, au lieu que rien ne se peut attribuer au néant.*

Empfänglichkeit für die Vollkommenheiten, die Gott ihnen zuteilt, begrenzt ist. *) Darauf beruht es also, daß wir nur einige Erkenntnis, Macht und Güte besitzen, während Gott das alles in unbegrenztem Maße hat. Aus derselben Quelle entspringt die beschränkte Freiheit des Menschen; „Gott allein ist vollkommen frei, und die geschaffenen Geister sind es nur in dem Maße, als sie über die Leidenschaften erhaben sind“ (252^a). Von diesen Leidenschaften können nicht einmal die Seligen frei werden, da auch sie an der Materie teil haben, vermöge deren sie niemals zu nur adäquaten Vorstellungen, welche allein Freiheit von Leidenschaften bewirken (vgl. Spinoza), gelangen können. **) „Nur der Wille Gottes folgt immer dem Urteile des Verstandes“ (595^a) und ist eben darum frei. Selbst die Sünde beruht im letzten Grunde auf dieser Schranke der Geschöpfe. ***) Ja, man muß nach Leibniz sagen, daß gerade die beste und vollkommenste Welt dieser zunächst metaphysischen Unvollkommenheit, des Übels und sogar der Sünde bedurfte, um Gottes Vollkommenheit derselben gegenüber zu wahren. Es wären eben sonst Götter neben Gott entstanden; denn „was von Schranken frei wäre, würde kein Geschöpf, sondern ein Gott sein“ (658^a). †) Eben deswegen gehört es zum Wesen der Kreaturen, Materie zu haben; die Geschöpfe haben also diese ursprünglichen Schranken schon in dem Stande der reinen Möglichkeit (d. h. in dem von Gottes Willen unabhängigen Gebiete der ewigen Wahr-

*) 614^b: L'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du Créatur, qui tend au bien.

**) Diese Leidenschaften der Seligen sollen aber infolge der Gesetze der Natur und des Systems der in Bezug darauf vorher eingerichteten Dinge immer nur auf das Gute gerichtet sein.

***) Foucher, *Lettres et opuscules de Leibniz*. 1854. S. 180: Sans le péché nous mêmes ne serions point; il y aurait des autres créatures.

†) Si Deus optimam universi seriem, in qua peccatum intercurrit, non elegisset, admisisset aliquid peius omni creaturarum peccato, nam propriae perfectioni et, quod hinc sequitur, alienae etiam derogasset. A. a. O.

heiten oder in den Vorstellungen des göttlichen Verstandes) an sich (a. a. O).*) Wären die Kreaturen ohne Materie, so müßte Gott durch ein Wunder die Stelle derselben an ihnen ersetzen.**)

Während aber die Geschöpfe, die Geister wenigstens, an Erkenntnis, Macht, Güte und Freiheit teil haben, kommen Gott auch einige Prädikate zu, welche ihm allein gebühren: auch diese beruhen auf dem Umstande, daß er allein purus actus ist mit Ausschluss aller Potentialität. Zunächst die Schöpferkraft. Zwar erklärt Leibniz, daß der Geist nicht allein eine Perzeption der Werke Gottes hat, sondern auch im stande ist, etwas ihnen Ähnliches, wenn auch im kleinen, zu produzieren (717^a); er ist fähig, das System des Universums teilweise nachzuahmen, „da jeder Geist wie eine kleine Gottheit ist in seinem Departement“ (712^a, vgl. 548^a). Das alles aber ist nicht eigentlich erschaffende Kraft. Letztere könnte Gott nach Leibniz den Geschöpfen nicht einmal durch ein Wunder verleihen (480^a, vgl. 758^a). Die göttliche Kunst übertrifft die menschliche nicht bloß an Vollkommenheit, sondern ist wesentlich von ihr verschieden. „Denn eine durch menschliche Kunst entstandene Maschine ist nicht in jedem ihrer Teile Maschine. So hat z. B. der Zahn eines messingern Rades Teile oder Stücke, die für uns nichts Künstliches mehr sind, und die nichts mehr haben, was in Bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt war, etwas Maschinenartiges anzeigt. Aber die Maschinen der Natur, d. h. die lebendigen Körper, sind noch Maschinen in ihren kleinsten Teilen bis ins Unendliche“ (710^b). Denn nach Leibniz ist in dem kleinsten Teile der Materie eine

*) Der Umstand, daß das Prinzip der Negativität und Unvollkommenheit in die von Gottes Willen unabhängige Region der ewigen Wahrheiten verlegt wird, ist für die Theodicee von großer Bedeutung. Die alte Philosophie verlegte dies Princip häufig in die Materie, der Pantheismus sozusagen in das göttliche Wesen selbst.

**) 440^b: Neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus.

Unendlichkeit von Entelechien, eine Welt von Geschöpfen vorhanden: eben darauf gründet sich „der wahre, aber nicht hinreichend bemerkte Unterschied“ der Natur von der Kunst, oder der göttlichen Kunst von der unsrigen (155^a). Dieser Schöpferkraft ist es angemessen, ein unendliches Universum zu schaffen. Dadurch wird besser die Vollkommenheit des Urhebers gekennzeichnet, als wenn er der Welt Grenzen gesetzt hätte (766^a). Der endliche Geist kann diese Welt nicht einmal vollkommen begreifen, sogar den kleinsten Teil der Natur nicht: denn das volle Verständnis eines einzigen Teiles setzt wegen des Zusammenhanges desselben mit allen anderen (nach der prästabilierten Harmonie) eben das Verständnis des Ganzen voraus. Die Unbegreiflichkeit ist mithin keineswegs ein Attribut, welches nur Gott zukäme (667^a). So kann auch die Seele, obwohl sie sich selbst immer erkennt und ihr Selbstbewußtsein behält (Gerhardt II. S. 72), doch unmöglich ihre ganze Natur distinkt erkennen. Denn da jede Seele der Spiegel des Universums ist, so wäre zu völliger Selbsterkenntnis nötig, das ganze in der Natur der Seele eingehüllte Universum zu erkennen, d. h. ein Gott zu sein (620^a). Gott allein hat also völlige Selbsterkenntnis, als *purus actus*, die Selbsterkenntnis aller Kreaturen ist immer nur partiell. — Mit der Gott allein zukommenden Schöpferkraft hängt auch der weitere Umstand zusammen, daß Gott das einzige Wesen ist, welches einen wirklichen Einfluß auf die Seele, auf die Geister ausübt. Er ist daher das einzige äußere unmittelbare Objekt der Geister, weil nur er auf sie wirken kann (451^b).

Das andere Prädikat aber, welches Gott allein zusteht, ist das der Unendlichkeit in denjenigen Beziehungen, in welchen dasselbe ursprünglich angewendet wird: Immensität und Ewigkeit. Auch dies Prädikat gründet sich auf Gottes Wesen als *purus actus*; denn dadurch sind eben alle Schranken ausgeschlossen. — Es giebt zwar auch Weltdinge, auf welche wir die Idee des Unendlichen anwenden. Allein in dieser Hinsicht haben wir keine positive Idee vom Unendlichen.

„Ich glaube mit Locke,“ sagt Leibniz, „dafs es keinen Raum, Zeit noch Zahl giebt, die unendlich wäre, sondern dafs es allein wahr ist, dafs wie grofs auch ein Raum, eine Zeit oder eine Zahl sei, es doch noch andere gröfsere giebt ohne Ende; dafs also ein wirkliches Unendliches sich nicht findet in einem aus Teilen zusammengesetzten Ganzen“ (138^a). Und „man mufs wissen, dafs in Wahrheit ein angehäuftes Unendliches weder ein einheitliches Ganzes oder von bestimmter Gröfse ist, noch aus einer Anzahl besteht“ (435^b). Eine positive Idee vom Unendlichen haben wir nur in Ansehung Gottes, des Absoluten: das qualitativ Uneingeschränkte (Gottes Attribute) ist das positiv Unendliche. Also in den Sätzen: das Universum ist unendlich, und: Gott ist unendlich, hat das Prädikat im ersten Fall nur negative, im zweiten positive Bedeutung. Wir konnten daher mit Recht das Prädikat der Unendlichkeit als ein Gott allein zugehöriges bezeichnen. *) Leibniz spricht also dem Unendlichen sonst die beiden Prädikate, einheitlich zu sein und ein Ganzes zu bilden, ab; dem Unendlichen im positiven Sinne kommt jedoch, wie schon früher bemerkt, Einheit zu. Um so merkwürdiger ist es, dafs Leibniz demselben das andere Prädikat, ein Ganzes zu bil-

*) Es hat übrigens mit dieser „positiven“ Idee des Unendlichen eine eigene Bewandtnis. Sie ist, wie wir wissen, ursprünglich zu beziehen auf Dauer und Ubiquität Gottes, weniger unmittelbar auf seine Weisheit, Macht, Güte und die anderen Attribute. Denn die Gröfse der anderen Attribute erkennt man durch die Beziehung auf diejenigen, bei welchen die Betrachtung der Teile statt hat (*où entre la considération des parties*, 244^a). Doch sollen wir diese letztere Anmerkung nicht so verstehen, als ob in Gottes Ewigkeit und Ubiquität wirkliche Teile enthalten wären: diese Vorstellung war im Gegenteil gerade auszuschließen. Leibniz sagt also offenbar, dafs z. B. der richtige Begriff von Gottes Ewigkeit zwar Teile nicht zulasse, dafs wir aber, wenn wir uns eine Vorstellung davon machen wollen, nichtsdestoweniger „die Betrachtung der Teile“ eintreten lassen müssen, indem wir Jahrtausend an Jahrtausend reihend eine endlose Konstruktion beginnen. Liegt darin nicht das stillschweigende Zugeständnis, dafs die „positive“ Idee des Unendlichen-Absoluten in Wahrheit doch ebensovienig positiv ist, als die einer unendlichen Zeit?

den, ausdrücklich abspricht. „Ich halte dafür, daß genau gesprochen ein aus Teilen bestehendes Unendliches weder einheitlich noch ein Ganzes sei . . . Einzig das unteilbare Unendliche ist einheitlich, aber ein Ganzes ist es nicht: dies Unendliche ist Gott“ (439^a). Und dieser auffällige Ausspruch ist nicht etwa nur eine gelegentlich hingeworfene Bemerkung; vielmehr erklärt Leibniz, daß wir eben nur unter der Voraussetzung eine positive und wahre Idee von der Ewigkeit und Immensität haben, daß wir darunter nicht ein unendliches Ganzes verstehen (245^a). Man kann dieser Bestimmung eine begriffliche Berechtigung nicht absprechen. Denn der Begriff des Ganzen, Abgeschlossenen widerstreitet in der That dem des Unendlichen, niemals Abgeschlossenen. Indes hatte Leibniz den Begriff des Unendlichen von vornherein nicht univoce auf Gott und die Weltdinge angewendet: bei Gott hat er positiven Sinn und läßt Einheitlichkeit zu, bei den Weltdingen ist beides nicht der Fall; und so darf man sich doch wundern, daß Leibniz nicht auch rücksichtlich des Ganzen einen solchen Unterschied statuiert hat, und das um so mehr, als sich sein Begriff Gottes als Inbegriff aller Realität leicht als eine Totalität hätte beschreiben lassen. *)

Man hat nun behauptet, daß Wesen und Inhalt Gottes bei Leibniz sich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ von den endlichen Geschöpfen unterscheide, daß Gott in Wirklichkeit (*actu*) sei, was die Geschöpfe der bloßen Möglichkeit nach (*potentia*) oder doch nur zum Teil der Wirklichkeit nach seien. Pichler**) nennt dies eine durchaus unrichtige Darstellung, eine Entstellung der Gotteslehre Leibniz'. Er be-

*) Vgl. Thilo, a. a. O. S. 187. — Pichler ist daher im Irrtum, wenn er in seiner „Theologie des Leibniz“, I. S. 242, ausdrücklich als ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Gott und Welt hervorhebt, daß Gott ein unendliches Ganzes sei, während es in der Welt niemals ein solches gebe und auch das unendliche Universum nicht für ein solches gelten könne. In Wahrheit stimmt hierin der Begriff Gottes und der Welt bei Leibniz vollkommen überein: sie sind beide kein Ganzes.

**) Theologie des Leibniz, I. 206 f.

ruft sich für seine gegenteilige Ansicht auf Leibniz' „so bestimmte“ Erklärung, daß die Idee des Unendlichen sich nicht durch eine Ausdehnung der endlichen Ideen bilde (Erdmann 275^b), woraus er also den Schluß zieht, daß bei Leibniz das Unendliche auch qualitativ vom Endlichen verschieden gedacht werde. Allein dieser Schluß ist unzutreffend. Jener Satz Leibniz' ist lediglich erkenntnistheoretischer Natur. Der Ursprung der Idee des Unendlichen ist derselbe, wie der der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten, welche nicht durch Induktion noch durch die Sinne bewiesen werden können (244^b). Offenbar können weder die Sinne noch auch die weitgetriebenste Induktion (oder Ausdehnung des Endlichen) zum Unendlichen gelangen. Darum muß das, „was der Auffassung dieser Idee Vollendung giebt, sich in uns finden und kann nicht aus den Erfahrungen der Sinne kommen“ (a. a. O.). Dies ist der Sinn des Satzes, daß die Idee des Unendlichen sich nicht durch Ausdehnung der endlichen Ideen bilde; und zwar gilt das Gesagte von der Idee einer unendlichen geraden Linie ebenso gut, wie von der Idee des unendlichen Gottes. Eben an der unendlichen geraden Linie sucht Leibniz (a. a. O.) den Ursprung der Idee des Unendlichen als in uns befindlich zu erweisen. Folglich ist es für den qualitativen Unterschied Gottes von der Welt ohne Belang, daß die Idee des Unendlichen sich nicht durch Ausdehnung der endlichen Ideen bildet. Leibniz sagt ausdrücklich: „Die Idee Gottes ist in der unserigen durch die Unterdrückung der Grenzen unserer Vollkommenheiten, wie die Ausdehnung, absolut genommen, begriffen ist in der Idee einer Kugel“ (636^b). Pichler's Behauptung, hiermit wolle Leibniz bloß den innigen unlösbaren Zusammenhang des Menschen mit Gott aussprechen, dürfte schwerlich zutreffen. Vielmehr kommt der Satz der Sache nach doch wohl auf das hinaus, was Descartes schreibt: „Dicitis ex eo, quod in nobis sit aliquid sapientiae, potentiae, bonitatis, quantitatis etc., nos formare ideam infinitae, vel saltem indefinitae sapientiae, potentiae, bonitatis et aliarum perfectionum, quae Deo tribuuntur, ut etiam ideam

infinite quantitatis, quod totum libens concedo; et plane mihi persuadeo, non esse aliam in nobis ideam Dei, quam quae hoc pacto formatur.“*) Darin bestand ja eben die Methode, nach welcher der Begriff des ens realissimum gewonnen wurde. Und das widerstreitet gar nicht etwa jenem Kanon, daß die Idee des Unendlichen sich nicht bilde durch Ausdehnung der endlichen Ideen. Denn die Unterdrückung der Grenzen unserer Vollkommenheiten, also die Unendlichsetzung derselben, ist in der That nicht durch eine Vergrößerung der endlichen Vollkommenheiten zu stande gekommen, da eben jede Vergrößerung immer doch nur wieder endliche Vollkommenheiten ergiebt. Die Unterdrückung aller Grenzen geschieht also auch hier nicht durch Induktion oder sinnliche Erfahrung, sondern „was dieser Idee Vollendung giebt, liegt in uns“.**)

Nach dem von Leibniz oft betonten Gesetze der Kontinuität bilden alle Ordnungen der natürlichen Wesen eine einzige Kette, ganz so wie die Ordinaten einer Kurve; ihre einzelnen Glieder hängen so innig mit einander zusammen, daß man keine anderen dazwischen einschieben kann, und daß man z. B. nicht genau angeben kann, wo die Vege-

*) Epistolae, 1682, I. S. 279.

**) Descartes gründete bekanntlich auf die Idee des Unendlichen einen Beweis für das Dasein Gottes, indem er meinte, daß unser Vermögen, diese Idee zu fassen, die Realität eines unendlichen Wesens zur notwendigen Voraussetzung habe. So sagt er z. B. a. a. O.: tota vis mei argumenti est, quod contendam me non posse esse talis naturae, ut illas perfectiones, quae minutae in me sunt, possim cogitando in infinitum extendere, nisi originem nostram haberemus ab ente, in quo actu reperiantur infinite. Dagegen hatte bereits Gassendi eingewandt, daß die Idee, welche alte Philosophen sich von einer unendlich ausgedehnten Welt, einer unendlichen Anzahl von Welten u. dgl. bildeten, keineswegs ein Beweis für die Realität dieser Objekte sei (Oeuvres de Descartes par Prévost. S. 196). In ähnlicher Weise spricht sich auch Leibniz gegen jenen Beweis Descartes' aus. Er sagt, daß wir ja auch eine klare Idee eines perpetuum mobile, also einer unendlichen Bewegung, haben, denn wir wissen, was wir sagen, wenn wir davon reden: trotzdem existiert kein perpetuum mobile, und wir wissen sogar, warum es nicht existieren kann (375^a).

tabilien enden und die Animalien anfangen. (Vgl. die Entdeckungen seiner Zeit auf diesem Gebiete.) Nun spricht Leibniz seine Überzeugung dahin aus, daß eine solche Reihenfolge nicht bloß vom Menschen abwärts gehe, sondern dem großen Plane und der unendlichen Güte Gottes entsprechend ebenso auch eine Stufenfolge verschiedener Arten von Kreaturen über den Menschen hinaus sich allmählich gegen seine unendliche Vollkommenheit hin erheben (*vers son infinie perfection*), ja daß die Zahl der sich über den Menschen erhebenden Arten von Kreaturen viel größer sei, als die der untergeordneten, „weil wir dem Grade der Vollkommenheit nach viel weiter von dem unendlichen Wesen Gottes entfernt sind, als von dem, was dem Nichts am nächsten kommt“ (312^a).*) Hiernach hat man sich nach Leibniz die ganze Reihe der Geschöpfe bis zu dem Schöpfer als eine kontinuierliche vorzustellen, welche vom Schöpfer anhebend in immer abnehmender Vollkommenheit heruntergeht bis zum Nichts. Da nun „das Gesetz der Kontinuität verlangt, daß, wenn die charakteristischen Eigentümlichkeiten eines Wesens denen eines anderen sich nähern, infolge dessen auf alle Eigenschaften des ersteren graduell mit denen des letzteren sich verbinden,“**) so würde Gott schließlich nicht bloß vom Menschen, sondern sogar vom niedrigsten Wesen nur graduell verschieden erscheinen.

Führen wir diesen Gedanken durch an einem speziell der Monadenlehre entnommenen Gesichtspunkte. Gott hat von allem eine intuitive Erkenntnis, ihm gegenüber stehen die niedrigsten Monaden, welche zwar lebendige Spiegel des Universums sind, aber nur verworrene Perzeptionen davon haben. Innerhalb dieser Grenzen ist nun ein weiter Spielraum mannigfacher Nüancen, je nach dem Maße deutlicher

*) Es ist daher ein ziemlich starker Mißgriff, wenn Höfer (*Nouvelle biographie générale*, t. 30, p. 484) von Leibniz sagt, er sei „précurseur du système de l'identité de l'homme avec Dieu, le comble de l'orgueil humain.“

**) Pichler, a. a. O. I. S. 250.

Vorstellungen und intuitiver Erkenntnisse. Der menschliche Geist steht in dieser Hinsicht noch auf ziemlich niedriger Stufe, doch steht er höher als die gewöhnlichen Monaden, weil er sich selbst z. T. erkennt. Deswegen bezeichnet Leibniz die Seele des Menschen als „etwas Göttlicheres.“ (Gerhardt II. S. 72, vgl. Erdmann 187^a.) Über den Menschen stehen nun jene zahlreichen Arten von Kreaturen (Genien, Engel u. s. w.), welche unvergleichlich mehr intuitive Erkenntnis besitzen, als wir, und oft im Augenblick sehen, was wir nur unter Aufwand von Zeit und Mühe durch Schlussfolgerungen erkennen (400^b). Ohne Zweifel sind also diese Kreaturen noch „göttlicher“ zu nennen, als die Menschen, in aufsteigender Reihe vers son infinie perfection.

Allein obgleich Leibniz behauptet, daß die Menschen mit den Tieren und weiterhin mit den Pflanzen, den Fossilien und endlich den als tot erscheinenden Körpern zusammenhängen, und erwartet, der Fortschritt der Naturwissenschaft werde die auf einer vollkommenen Trennung der einzelnen Ordnungen beruhende gewöhnliche Einteilung aufheben: so nimmt er nichtsdestoweniger einen wesentlichen Unterschied zwischen Menschen und Tieren an. Dieser Unterschied liegt in der Vernunft, zu welcher die menschlichen Seelen gemäß dem Leibniz'schen eigentümlich modifizierten Traduzianismus dann erhoben werden, wenn der für die betr. Seele bestimmte Organismus sich entwickelt. Diese Erhebung zur Vernunft schlägt Leibniz so hoch an, daß er offen läßt, ob dieselbe nicht vielleicht auf eine außerordentliche Einwirkung Gottes hin geschieht.*) Ausdrücklich erklärt Leibniz diesen Unterschied für wesentlich (essentiellement différens, 618), indem er doch zugleich diesen wesentlichen Unterschied an derselben Stelle auch einen „höheren Grad“ (degré supérieur) nennt. Begründet also ein höherer Grad schon innerhalb der Reihe der Geschöpfe einen essentiellen Unterschied, so gilt das natürlich vollends von dem

*) ordinaria an extraordinaria Dei operatione non definio. (659^a.)

Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen. Denn zwischen ihnen, selbst zwischen den vollkommensten Geschöpfen und Gott besteht stets der Unterschied des Endlichen und Unendlichen. So bleibt selbst den höchsten geschaffenen Geistern doch eine Unendlichkeit von Wahrheiten entweder überhaupt verborgen oder doch auf Zeit, so daß sie zu ihnen auf dem Wege der Demonstration oder selbst der Konjektur gelangen müssen (400^b).

Angesichts dessen dürfte jene Fragestellung, ob Gottes Wesen sich von dem der Geschöpfe qualitativ oder nur quantitativ unterscheide, keine glückliche sein. Es ist mit dergleichen Schlagwörtern nichts gewonnen. Will man jenen essentiellen Unterschied Gottes als des seiner Natur nach unbegrenzten Wesens und der Geschöpfe als der ihrer Natur nach begrenzten einen qualitativen nennen, so mag das unbenommen sein. Für uns ist nur wichtig, daß in der That aller Unterschied auf der Unendlichkeit beruht. „Die zusammengesetzten Dinge (und das sind, wie wir wissen, alle Geschöpfe, da keines ohne Körper ist) resultieren aus der Limitation des Absoluten“ (138^a). Leibniz macht allerdings den Umstand, daß alle Kreaturen einen Körper haben, Gott allein nicht, ausdrücklich neben dem Unterschied der Unendlichkeit als einen zweiten Unterschied geltend.*) Allein dieser letztere läuft darauf hinaus, daß Gott *purus actus* ist, die Geschöpfe dagegen auch *Potentialität* haben: und auf diesem Umstande beruhte wiederum, wie wir sahen, Gottes Unendlichkeit. Es reduzieren sich daher die beiden von Leibniz namhaft gemachten Unterschiede auf einen. Und dieser Unterschied ist nicht größer und nicht kleiner, als der, welchen auch alle pantheistischen

*) Ph.: Aussi semble-t-il, que dans nos idées nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les esprits par aucun nombre d'idées simples, excepté que nous attribuons à Dieu l'infinité. Th.: Il y a encore une autre différence dans mon système entre Dieu et les esprits créés, c'est qu'il faut à mon avis que tous les esprits créés aient des corps, tout comme notre âme en a un (311. ^b)

Systeme zwischen dem Unendlichen (Gott) und seinen endlichen Modifikationen statuieren. Es ist daher in den bisherigen Bestimmungen nichts enthalten, was geeignet wäre, dem Theismus eine haltbare Stütze gegen den Pantheismus zu gewähren.

3. Verhältnis zu dem Gottesbegriff der vorangegangenen Dogmatik und Philosophie. Leibniz' Überwindung des Spinozismus. (Substanzbegriff.)

Halten wir hier zunächst einmal inne und blicken zurück auf die bisher erörterten Momente des Gottesbegriffs bei Leibniz, um zu ermitteln, inwieweit dieselben original oder anderwärtsher überkommen sind. In unserer Darstellung haben wir bereits hier und da angemerkt, daß eine Lehre von früheren Philosophen oder Theologen entlehnt war; jetzt müssen wir nun konstatieren, daß in der Hauptsache alle erwähnten Grundzüge im Gottesbegriff nicht original sind. Es wird sich das am besten zeigen, wenn wir in kurzen Zügen die Hauptpunkte aus der Entwicklungsgeschichte des Gottesbegriffs innerhalb der christlichen Kirche vorführen, und zwar seit Augustinus, dessen Einfluß die älteren Scholastiker in ihrer Gotteslehre durchaus beherrschte.*)

Augustinus hatte Gott in Gemäßheit seines Platonismus (natürlich im Sinne der s. Z. gangbaren Auffassung Plato's) gefaßt als Einheit der Ideen, der abstrakt gedachten Vollkommenheiten oder der für das Sein, Denken und Handeln geltenden Normen, und zugleich als schlechthin einfache *essentia*: nur daß dabei nicht, wie bei Plato, die Idee des Guten als noch über der des Seins erhaben, aber das Gutsein doch als eine metaphysische Kategorie neben den übrigen erscheint. Daneben trat in der Scholastik des Aristoteles Einfluß darin hervor, daß Gott als erstes Bewegendes, also nicht bloß unter dem Gesichtspunkt der Substanz, sondern auch unter dem der Kausalität erfaßt und so der Welt gegenüber gestellt wird: und das geschah um so leichter,

*) Vgl. zu dem Folgenden J. Köstlin, Artikel „Gott“ in Herzogs Realencyklopädie für prot. Theol. Bd. V.

als auch schon nach Aristoteles dieses bewegende Prinzip zugleich denkendes Subjekt war. Da man nun in Gott die Ideen und Vorbilder für das Endliche setzte, so wurde folgerecht das bewegende Prinzip auch als Endursache, wiederum nach aristotelischem Ausdruck, bezeichnet. Daher erklären Albertus Magnus und Thomas von Aquino Gott für das *esse effective et exemplariter* der Dinge, für ihr *primum movens* und ihre *causa finalis*, nicht aber für ihr wesentliches oder essentielles Sein. Gleichfalls aristotelisch ist der Satz, daß Gott *purus actus* sei. Durch Duns Scotus wurde daneben im Begriff Gottes von vornherein das Moment des Willens hervorgehoben, aber wesentlich in der Form der Willkür; und dieser Begriff der unumschränkten Willkür wurde durch Okkam geradezu zum Hauptpunkte in der Lehre von Gott gemacht. Die Folge davon waren mannigfache spitzfindige Fragen und Kontroversen unter den Scholastikern, was nun alles dieser abstrakt gefaßten allmächtigen Willkür Gottes möglich, und ob vielleicht doch auch etwas für sie unmöglich sei. Dieser scholastische Zug ragt noch weit in die neuere Philosophie hinein. In Descartes' Schule war man (z. T. wenigstens) überzeugt, daß Gott der völlig freie Urheber aller Wahrheiten sei, daß also z. B. $3 + 3$ nur deshalb 6 sei, weil Gottes Willkür das so festgesetzt habe; und selbst Bayle äußerte „aus Lust am Zweifel“ den Wunsch, „zu dem Glauben zu gelangen, daß zwei sich widersprechende Sätze nur deshalb niemals zusammen bestehen können, weil Gott es ihnen verboten habe, und daß er ihnen hätte befehlen können, immer in Gesellschaft mit einander zu wandern“ (562a). Leibniz sieht sich zu der Klage veranlaßt, daß die Untersuchungen über das, was Gott möglich ist, mit vielen Verdrießlichkeiten verbunden seien (*multis tricis obnoxiae* 462^b).

Im Gegensatz zu dieser ganzen abstrakten Betrachtungsweise sah die Mystik, die allerdings die neuplatonische Auffassung des Absoluten, wonach man von demselben gar kein Urteil aussagen, ihm weder das Sein noch das Nichtsein

beilegen kann, auf den Gipfel trieb, andererseits eben diesen Gott als sich mitteilende Güte und Liebe an. Freilich war diese Liebe im Grunde nur Selbstliebe Gottes; denn bei dem pantheistischen Zuge der Mystik, der auf Pseudo-Dionysius fußend schon von Skotus Erigena bis auf den noch fehlenden Ausdruck völlig ausgeprägt war, konnte ein von Gott wahrhaft Unterschiedenes, also auch selbständige persönliche Existenzen, nicht statuiert werden. Doch wurde dies bei den späteren praktischen deutschen Mystikern bereits ermäßigt; und vollends die Reformation liefs jenen Standpunkt fallen, während sie doch die Betonung der Liebe und Güte Gottes zu wahren wufste. So wurde denn bei den altprotestantischen Dogmatikern die Lehre von Gott unter reichlicher Benutzung der Scholastiker, aber ohne Berücksichtigung ihrer Subtilitäten, so dargestellt, daß nach der Definition Gottes als *essentia spiritualis* die allgemein metaphysischen, dann die ethischen und endlich die intellektuellen Eigenschaften koordiniert auftraten.

Die Ähnlichkeit zwischen der scholastischen Gotteslehre und der Leibniz' springt so sehr in die Augen, daß es zum Erweis derselben einer näheren Parallelisierung nicht bedarf. War doch Leibniz ein Verehrer von Augustin und Thomas und gleicherweise auch von Plato und Aristoteles. In betreff der Streitfragen über Gottes Macht steht übrigens Leibniz durchaus auf seiten der Mystik und Reformation, wie schon daraus hervorgeht, daß er die ewigen Wahrheiten für unabhängig vom göttlichen Willen erklärte. Er ist ein entschiedener Gegner derjenigen Scholastiker (und Kartesianer), welche das Moment der Macht zum obersten maßgebenden Prinzip machen. Man muß, sagt er, zu den beiden Prinzipien des Wissens und Wollens in Gott noch ein drittes hinzufügen, die Macht; diese geht selbst dem Wissen und Wollen vor (*précède*), allein sie handelt so, wie das eine es zeigt und das andere (das Wollen nämlich, welches *eo ipso* als sittlich gut angesehen wird) es verlangt (549^a). Dieser Ausspruch ist bezeichnend. Es wird dadurch aller-

dings der Macht die erste Stelle eingeräumt; und man wird darin, wenn nicht ein Konzession an die herrschende Ansicht, den Ausdruck dafür finden können, daß gerade das Moment höherer Macht es ist, welches selbst in den niedrigsten Religionen stets und zuerst der Gottheit zugeschrieben wird.*) Sonst aber giebt Leibniz der Voranstellung der Macht Gottes durchaus keine weitere Folgen. Man erweist Gott nach ihm einen schlechten Dienst, wenn man ihn aus absoluter Willkür handeln läßt. Oft wiederholt es Leibniz, daß Gott stets und immer mit moralischer Notwendigkeit das Beste wählt, und zwar das Beste in Bezug auf Verstand und Willen oder Weisheit und Güte. Im übrigen verfährt Leibniz in der gelegentlichen Aufzählung und Definition der Eigenschaften Gottes in der Weise der Scholastiker und altprotestantischen Dogmatiker und wendet dabei auch ziemlich subtile Distinktionen an, z. B. von Gottes mittlerem Wissen, seinem vorgehenden und nachfolgenden Willen, welche eine natürliche, nicht aber eine zeitliche Priorität begründen, u. dgl. Neues und Wesentliches liegt darin nicht. Daher begnügen wir uns mit diesem kurzen Hinweis, ohne in eine genauere Darstellung dieser Einzelheiten einzutreten.

Mit diesem scholastisch - dogmatischen Einflusse verband sich bei Leibniz der des Kartesianismus, welcher seinerseits ebenfalls von der Scholastik beeinflusst war: wie denn überhaupt die Herrschaft der Scholastik damals bei weitem nicht so gebrochen war, als man gemeinhin annahm. Der Gottesbegriff Descartes' (ens realissimum) ist auch der Leibniz', wenngleich letzterer nicht wie Descartes das Sein selbst als eine mit den übrigen Realitäten in gleichem Range stehende Vollkommenheit ansah, sondern durch seine Bezeichnung des Seins als *exigentia essentiae* in jenen dem Spinozismus nahestehenden Gedankenzug geriet. An diesen

*) Vgl. Römer 1,20, wo Paulus Gottes ewige Kraft hervorhebt als dasjenige, was für die Heiden aus seinen Werken wäre zu erkennen gewesen.

Gottesbegriff anknüpfend hatte dann namentlich Malebranche Sätze aufgestellt, welche mit denen Leibniz' sehr übereinstimmen: da Gott alle Realität besitzt, so können nach Malebranche die besonderen Wesen ihre Realität, sowohl der Essenz als der Existenz nach, nur von diesem Urwesen haben. Die Kreaturen sind daher unvollkommene Partizipationen des göttlichen Wesens, Einschränkungen, Limitationen desselben. Der pantheistischen Konsequenz suchte Malebranche dadurch entgegenzutreten, daß er die Schöpfung der Welt als eine freie, nicht auf einem notwendigen Verhältnis Gottes zur Welt beruhende darstellt. Er denkt dabei die Welt, in welcher ja die nämlichen Realitäten sind, wie in Gott, nur auf beschränkte Weise, gerade so wie Leibniz als eine Art Emanation des göttlichen Wesens, die durch den freien Willen Gottes erfolgt sei.

Es hat sich also ergeben, daß die Grundzüge des Leibniz'schen Gottesbegriffs nicht original, sondern überkommen sind, daß mithin eben in diesem überkommenen Material auch die Anknüpfungspunkte für pantheistische Folgerungen liegen. Bei dieser Sachlage ist es nun sehr bemerkenswert, daß Leibniz selbst, wie wir sehen werden, seinen philosophischen Vorgängern, besonders Malebranche, gegenüber geltend macht, daß sie keinen ausreichenden Grund haben, den Spinozismus zurückzuweisen. Wir finden darin unsere frühere Bemerkung bestätigt, daß die Annahme der Überweltlichkeit Gottes und der freien Schöpfung nur dann hinreichend gesichert ist, wenn auch dem Sein nach ein Unterschied zwischen Gott und Welt festgelegt wird. Da nun Leibniz' eigene Lehre von Gott der Malebranche's so ähnlich ist, so muß er offenbar ein Mittel gefunden haben, welches ihm trotz dieser Ähnlichkeit das Recht gab, den Spinozismus abzuweisen.

Dieses Mittel haben ihm seine naturphilosophischen Erkenntnisse dargeboten. Descartes' mechanische Naturerklärung hatte bekanntlich den jugendlichen Leibniz eine Zeitlang angezogen. Allein bald erkannte er, daß die bloße Aus-

dehnung, welche Descartes für das Wesen der körperlichen Substanz erklärte, keine Gewähr einer Substanz biete und nicht ausreiche, um den Ursprung des Mechanismus zu erklären (155^a). „Denn die Ausdehnung bezeichnet nur eine Wiederholung oder fortgesetzte Vervielfältigung dessen, was ausgedehnt ist, eine Mehrheit, eine Kontinuität, eine Koexistenz von Teilen; und also reicht sie nicht aus, um die Natur der ausgedehnten oder repetierten Substanz selbst zu erklären, deren Begriff früher ist, als der ihrer Wiederholung“ (114^b). Man muß also außer der Ausdehnung ein Subjekt haben, welches ausgedehnt ist, d. h. eine Substanz, der es zugehört, wiederholt oder kontinuiert zu sein. Er fand ferner, daß es für den Begriff des Körpers auch nicht ausreiche, wenn man der Ausdehnung noch Undurchdringlichkeit oder Widerstandsfähigkeit zuschreibe. Denn auch daraus kann die Kraft (und die davon abhängenden Gesetze der Bewegung) nicht abgeleitet werden. Es bedarf also zur Erklärung des Mechanismus eines höheren, metaphysischen Prinzips: dieses Prinzip ist der Begriff der Kraft oder Thätigkeit (*actio*). Leibniz beruft sich dafür auf das Zeugnis des Sinnes. Dieser bezeuge dreierlei zugleich, nämlich daß wir empfinden und daß Körper empfunden werden, und daß, was empfunden werde, ein Mannigfaltiges, Zusammengesetztes oder Ausgedehntes sei. Daher (*ergo*) muß zum Begriff der Ausdehnung oder der Mannigfaltigkeit noch die Kraft hinzugefügt werden (111). Da diese Kraft im Begriffe des Ausgedehntseins nicht enthalten ist, so ist die Ausdehnung gar nicht eigentlich das Reale des Körpers: denn was nicht wirken kann, ist nicht real. Vielmehr muß das Reale in dem Ausgedehnten etwas Einfaches sein. Dieses Einfache sind die „substantiellen Formen“ der Scholastiker oder die „Entelechien“ nach aristotelischem Ausdruck, die Prinzipien der Kraft. Die Thätigkeit macht also den Begriff der Substanz aus. *) Die Thätigkeit unserer Seele verbürge als sicherstes Zeugnis die innere

*) La substance est un être capable d'action. 714^a.

Thätigkeit auch der anderen Seelen (substantiellen Formen). Man muß festhalten, „daß jede Substanz handelt, und daß alles, was thätig ist, eine Substanz heißt“ (111^b). Denn der Satz, daß alles, was wirkt, eine individuelle Substanz ist, läßt sich auch umkehren: Jede individuelle Substanz wirkt ohne Unterbrechung (157^a). Dieser auf der Kraft beruhende Substanzbegriff gehört zu den Kardinalbegriffen des Leibniz'schen Systems: aus ihm ist abgeleitet die Lehre von der immanenten Aktivität des geistigen Lebens, von der prästabilierten Harmonie, von dem Alleben der Natur, von der Transformation alles Lebendigen, von der Unsterblichkeit der Seele. Derselbe Begriff ist nun auch das Mittel, durch welches Leibniz die Vernichtung des Spinozismus erreicht zu haben glaubt.

Bis auf seine Zeit hatte man die Substanz definiert als dasjenige, was man für sich allein begreifen kann, ohne daß die Idee, welche man davon hat, noch der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf (vgl. Spinoza, Ethik I. Def. 3), oder als das, was man für sich allein begreifen kann als unabhängig von jedem anderen Dinge (Descartes). Diesen Substanzbegriff hatte Descartes wenigstens nicht univoce auf Gott und die Weltdinge anwenden können. Denn der Begriff dessen, was so existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf, paßte nur auf Gott; alles andere kann nach Descartes' Lehre nur durch kontinuierliche Neuschöpfung seitens Gottes bestehen. Auf dieses Andere bezogen definierte Descartes nun die Substanz als ein Ding, welches zur Existenz nur der Mitwirkung Gottes bedarf (vgl. Descartes, Principia philos. § 51). Er hatte also nur mittelst einer mit vollem Bewußtsein vorgenommenen Umänderung des Substanzbegriffes die Substantialität der Weltdinge retten können. Spinoza ließ dann bekanntlich diese Doppelbedeutung fallen und behielt nur die Eine Substanz übrig: und aus diesem Substanzbegriff fließt dann sein ganzes System. Leibniz setzt sich mit diesem Begriff in dem Aufsatz: *Examen des principes du R. P. Malebranche* 1711 auseinander, indem er die Mängel desselben aufweist; er setzt

dafür eben den Begriff der immer wirkenden Kraft als dasjenige, was das Wesen einer selbständigen Einzelsubstanz ausmacht. Sobald dies nicht anerkannt wird, so hebt Leibniz nun öfters hervor, ist kein Grund vorhanden, den Spinozismus abzuweisen. Nimmt man den Kreaturen die Kraft, wie Malebranche that, so würde daraus folgen, daß es keine Substanz außer derjenigen Gottes gäbe: denn was nicht wirkt, ist auch nicht. „Und das würde uns alle Absurditäten des spinozischen Gottes wiederbringen“ (189^b). Und in der Theodicee heißt es: „Man hüte sich übrigens, die Substanzen mit den Accidenzen zu vermengen, indem man den erschaffenen Substanzen die Thätigkeit nimmt; man gerät dann in den Spinozismus, welcher ein übertriebener Kartesianismus ist. . . . Wenn die Substanz so wenig wirkt, wie eine mathematische Figur oder eine Zahl, weshalb sollte man dann nicht wie Spinoza sagen, daß Gott die alleinige Substanz sei und daß die Geschöpfe nur dessen Accidenzen oder Modifikationen seien?“ (617^b.)

Hatte also Spinoza die Inkonsequenz im Substanzbegriff bei Descartes dadurch vermieden, daß er nur eine Substanz annahm, während er übrigens die Definition Descartes' beibehielt, so vermied Leibniz dieselbe durch Kritik an dieser Definition und Neugestaltung des Begriffs, wodurch es möglich wurde, denselben auf eine Vielheit von Wesen anzuwenden. Denn nicht das Merkmal der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit, sondern das der Kraft ist nach ihm dem Substanzbegriff wesentlich. Die Monaden sind solche individuelle Kraftsubstanzen. Man hat daher wohl den Gegensatz Leibniz' und Spinoza's so formuliert, daß des letzteren Monismus individualitätslos, des ersteren Lehre in ihrem Kerne streng individualistisch sei.*) War auf diese Weise gegenüber

*) Es muß daher auf einer irrtümlichen Auffassung des Sachverhaltes beruhen, wenn Schaarschmidt, „Entwicklungsgang der neueren Spekulation“ S. 133 schreibt, daß Leibniz den Grundsatz Spinoza's: Substanz ist, was durch sich ist und durch sich selbst

der alleinigen Substanz Spinoza's, deren Modifikationen alle anderen Wesen sind, eine Vielheit selbständiger Substanzen gewonnen, so war hierdurch der Unterbau für alle weiteren Differenzen in der Gotteslehre beider Philosophen geschaffen: Spinoza's Gott kommt Verstand und Wille nicht zu, oder doch höchstens in einem Sinne, der von Verstand und Wille in ihrer gewöhnlichen Bedeutung ebenso weit verschieden ist, als sich das Himmelszeichen des Hundes von dem bellenden Tiere unterscheidet; Leibniz' Gott ist Vernunft im eminenten Sinne des Wortes. Spinoza erkennt den Zweckbegriff nicht an, alles Geschehen erfolgt mit Notwendigkeit aus der Natur der Einen Substanz; Leibniz' Gott handelt mit steter Rücksicht auf das principium melioris.

Man hat hin und wieder die Überzeugung ausgesprochen, daß diese Abweichung Leibniz' von dem spinozischen Gottesbegriff nur auf Sophismen sich stütze oder doch wenigstens nicht hinreichend begründet sei. Allein wenn auch der Substanzbegriff Leibniz', auf welchen es hierbei vor allem ankommt, und insonderheit die Art, wie derselbe mit Hilfe der sinnlichen Erfahrung gewonnen wird, zu manchen Bedenken Anlaß bieten mag, so muß man doch zugestehen, daß seine Ausstellungen, welche er an Descartes' Lehre von der Ausdehnung als dem Wesen der körperlichen Substanz macht, berechtigt sind, und daß seine Lehre von den einfachen konkreten Subjekten, welche erst durch Verbindung mit einem essentiellen Attribut zu einer vollständigen Substanz werden

begriffen wird, vollständig teile. Allerdings hat Leibniz in den Randglossen zu Spinoza's Ethik, welche zuerst durch Hofrat Schulze in den Göttinger gel. Anzeigen 1830 Nr. 128 zum Abdruck gebracht sind, Spinoza's Definition der Substanz befremdlicher Weise ohne Bemerkung hingehen lassen. Allein ist jene Definition richtig, so folgt, daß die Substanz auch nur eine, ungeschaffen, ewig u. s. w. ist: und eben das will Leibniz nicht gelten lassen. Es ist gerade sein Hauptbestreben, zu erweisen, daß es nicht widersprechend sei, daß die Dinge geschaffen, abhängig und doch Substanzen seien. Vgl. Rob. Zimmermann, Leibniz und Lessing. S. 11 ff.

(691 f.), einen Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern bezeichnet. Da er durch diese seine Beweisführung für die Monodologie den Spinozismus vernichtet zu haben glaubte, so dürfen wir auf die spezielle Darstellung der Kritik, welche er an Spinoza's Beweisen für die Einzahl der Substanz geübt hat, verzichten.*) Er erklärt dieselben für „erbärmlich und unverständlich“ (179^b). Man wird Schaarschmidt**) darin zustimmen können, daß dies Verwerfungsurteil schon in der verschiedenen Stellung, welche beide Philosophen in der Erkenntnistheorie einnehmen, begründet sei. Jene Beweise Spinoza's gehen nämlich immer davon aus, „einen Parallelismus des Denkens und der Wirklichkeit vorauszusetzen, wie ihn Leibniz trotz seiner vorausbestimmten Harmonie nicht annehmen konnte.“ Allerdings nähert sich Leibniz dem Satze Spinoza's: *ordo et connexio rerum ac idearum idem est* einigermaßen an, wenn er z. B. sagt, daß die Ursache in den Dingen dem Grund in den Wahrheiten entspreche.***) Dennoch besteht der von Schaarschmidt hervorgehobene Unterschied. Das zeigt sich z. B. bei Gelegenheit des Satzes, daß in der Natur nicht zwei oder mehrere gleiche Substanzen sein können. Beide Philosophen erkennen denselben an, bei beiden hat er hervorragende Bedeutung, ja bei Leibniz wohl noch mehr, als bei Spinoza; denn ersterer erklärt ihn geradezu für ein Grundprinzip seiner Metaphysik (755^b), und Spinoza beruft sich gerade mit auf diesen Satz, um die Einzahl der Substanz zu beweisen. Aber die Begründung dieses Satzes ist bei beiden sehr verschieden. Nach Spinoza kann

*) C'est par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans, ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades; au lieu que selon Spinoza il n'y a qu'une seule substance 720^b.

**) Entwicklungsgang u. s. w. S. 134.

***) Particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités 393^a.

es deshalb nicht zwei Substanzen mit gleichem Attribut geben, weil man dieselben nicht unterscheiden kann. (Denn im Denken fallen zwei identische Begriffe in einen zusammen; dies wird auf die Wirklichkeit übertragen.) Leibniz dagegen giebt zu, daß es an sich nicht unmöglich sei, völlig gleiche Substanzen zu setzen; es widerstreite aber der göttlichen Weisheit, weil dieselbe dann ohne Grund handeln würde, indem sie die eine so, die andere anders behandelte, ohne daß bei der vorausgesetzten völligen Gleichheit der Substanzen ein Motiv der Auswahl vorläge.*) Es ist also zuzugestehen, daß Leibniz gegen den Spinozismus Opposition macht sowohl aus metaphysischen, als aus erkenntnistheoretischen Gründen (abgesehen von den moralischen), welche mehr sind, als leicht zu beseitigende Sophismen.

4. Durchführung des monadologischen Substanzbegriffes im Verhältnis zu dem Gottesbegriff. Leibniz ein Deist?

Das soeben ausgesprochene Urteil kann jedoch nur dann in seinem ganzen Umfange aufrechterhalten bleiben, wenn Leibniz seinerseits nun auch den Gedanken individueller Kraftsubstanzen konsequent durchzuführen im stande ist, insbesondere in der Beziehung zum Gottesbegriff. Müßte etwa die Kraft, das selbstthätige Wirken, welches ja das Wesen der Einzelsubstanz bezeichnet, nachträglich diesen Substanzen wieder abgesprochen oder doch verkürzt werden, so wäre damit für Leibniz auch die Substantialität der Monaden aufgegeben oder bedroht. Es würde sich dann sein Bollwerk gegen den Spinozismus doch nicht so fest zeigen, als er glaubte. In der That wird sich eine Einschränkung in der angegebenen Richtung nötig machen.

Da die geschaffenen Substanzen nach Leibniz unter einander nicht in causaler Beziehung stehen können, so liegt

*) Je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser; mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par conséquent n'existe point 765^b.

die Aktivität derselben darin, daß jede „schwanger geht mit ihrem künftigen Zustand und daß sie naturgemäfs einen bestimmten Weg einschlägt, wenn nichts sie hindert; und daß die Monaden, welche die wirklichen und einzigen Substanzen sind, auf naturgemäße Weise in ihren inneren Determinationen nicht gehindert werden können, weil sie die Repräsentation alles Äußeren einschließen“ (722^a). Die Kräfte der Kreaturen sind also eine Quelle der Modifikationen, welche in der Kreatur liegt, oder vielmehr ein Zustand, aus welchem man schließen kann, daß die Modifikationen wechseln werden (189^b). Dieser Zustand aber besteht darin, daß Gott die Kreaturen fähig gemacht hat, durch ihre Natur den Gesetzen zu folgen, welche derselbe ihnen gegeben hat, und daß sie ihnen auch wirklich folgen (777^a). Dieser „metaphysisch-strenge“ Sinn der Thätigkeit dient also zur Bezeichnung dessen, was sich in der Substanz spontan und aus ihrem eigenen Fonds ereignet. In diesem Sinne ist jede Substanz in steter Thätigkeit. Davon unterscheidet nun Leibniz noch einen anderen Begriff von Thätigkeit, indem er darunter „eine Übung der Vollkommenheit“ (*un exercice de la perfection*) versteht, während das Gegenteil unter den Begriff des Leidens fällt. In diesem zweiten Sinne giebt es keine Thätigkeit in den, streng metaphysisch angesehen, stets thätigen Substanzen, als wenn ihre Perzeption sich enthüllt und distinkter wird (*que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte*). Das Leiden besteht daher darin, daß die Perzeption konfuser wird (269^a). Oder anders ausgedrückt, man kann bei einer wirklichen Substanz diejenige Veränderung, wodurch sie zu ihrer Vollkommenheit tendiert, als ihre Thätigkeit, welche man ihr selbst zuerteilen wird, bezeichnen, während dasjenige, wodurch ihr das Gegenteil widerfährt, als Leiden zu bezeichnen und einer fremden Ursache der Veränderung zuzuschreiben ist (a. a. O.). Jener erste Begriff der Thätigkeit bezeichnet also im Grunde nur den stetigen Wechsel der Perzeptionen, als auf der Natur der Substanz beruhend; unter diesen Perzeptionen kommen aber, nach dem zweiten

Begriff, doch nur diejenigen der eigenen Thätigkeit der Substanz zu, welche distinkt sind und also zur Vollkommenheit tendieren.

In erster Beziehung erscheinen nun die Substanzen, wie wir schon wissen, als von Gott geschaffen und in ihrer Thätigkeit durch Gottes kontinuierliche „Emanation“ oder Fulguration von Moment zu Moment erhalten. Denn wie sie ihren Ursprung von Gott empfangen haben, so hängen sie auch fernerhin stetig von ihm ab, derart, daß sie nicht fortwährend bestehen würden, wenn Gott nicht fortwährend thätig bliebe (615^b). Daher erklärt Leibniz, daß das Geschöpf ebenso, wie bei seinem Anfange, auch nach demselben von der göttlichen Wirksamkeit abhängt; und obwohl er es ablehnt oder wenigstens dahingestellt sein läßt, ob das Geschöpf in jedem Augenblick in das Nichts zurückfällt und durch Gottes Thätigkeit jeden Augenblick aus dem Nichts hervorgeht (wie Descartes gelehrt hatte) (a. a. O.): so hält er doch den Ausdruck der Scholastiker für sehr zutreffend, daß die Erhaltung der Geschöpfe nichts anderes ist, als eine kontinuierliche Schöpfung (377^b) in Verbindung mit einem der Ordnung gemäßen Wechsel (*avec un changement conforme à l'ordre* 722^a), ohne das Wie? im Detail begreifen zu wollen. *) Jedenfalls ist die Abhängigkeit der erschaffenen Substanzen ihrer Existenz nach in der Folge ebenso groß, wie in dem Moment, wo Gott ihnen Existenz gab: sie subsistieren mithin nicht im mindesten in eigener Kraft. Die Erhaltung bezieht sich allerdings zunächst auf die Substanzen, welche ihrerseits die Quelle ihrer Modifikationen sind; da aber die Substanzen keinen Moment ohne Gottes Thätigkeit bestehen können, so erweist sich die Distinktion, daß Gott die Substanzen, die letzteren ihre Modifikationen in jedem Augenblick hervorbringen, ziemlich unfruchtbar. Sollte ja doch jene kontinuierliche Neuschöpfung mit einem der Ordnung gemäßen Wechsel verbunden sein! Das kann doch nur heißen: der Ordnung der

*) Vgl. Gerhard t IV. 440: *De Dieu tous les individus emanent continuellement.*

Perzeptionen gemäß. Es wird also auch der Wechsel der Perzeptionen auf Gottes Thätigkeit zurückgeführt. Das naturgemäße Befolgen der Naturgesetze seitens der Dinge geschieht nicht ohne Assistenz Gottes (777^a); ja, in diesem Sinne würde Leibniz allenfalls sogar es für zulässig halten, Gott mit Malebranche zu bezeichnen als *le seul acteur* (722^a).

Nimmt man also die Thätigkeit der Substanzen im ersten Sinn, so ergibt sich eine völlige Abhängigkeit von Gott in jeder Beziehung; der zweite Sinn der Thätigkeit wird aber durch den Gottesbegriff, man muß sagen, geradezu aufgehoben. Es sollte danach dasjenige der eigenen Thätigkeit der Substanz zugeschrieben werden, was zur Vollkommenheit tendiert, die Vollkommenheit aber in distinkten Perzeptionen bestehen. Nun spricht Leibniz anderwärts ausdrücklich alles dasjenige, was vollkommen ist in den Geschöpfen, der eigenen Thätigkeit derselben ab und eignet es ausschließlic Gott zu. „Im Handeln hängen die Dinge von Gott ab, indem Gott zum Handeln der Dinge mitwirkt, insoweit in den Handlungen einige Vollkommenheit enthalten ist, welche allerdings von Gott kommen muß“ (*quae utique a Deo manare debet* 653^b). Und zwar hängt der Effekt nicht etwa bloß deshalb von Gott ab, weil die Ursache desselben (die Substanz nämlich) von Gott entstanden ist, sondern weil Gott nicht weniger noch entfernter in Hervorbringung des Effekts mitwirkt, als in Hervorbringung von dessen Ursache (ebenda). Nun kann aber doch bei der Hervorbringung von dessen Ursache, der Substanz, von „Mitwirkung“ eigentlich nicht geredet werden: denn offenbar wirkt Gott bei dieser Hervorbringung allein. Wirkt also Gott bei Hervorbringung des Effekts, d. i. bei dem Handeln der Substanzen, wirklich nicht weniger mit, als bei der Hervorbringung der Substanz, so folgt, daß er den Effekt ebenfalls allein hervorbringt. So sagt denn auch Leibniz: „Die Mitwirkung Gottes besteht darin, daß er uns kontinuierlich giebt, was in uns und unseren Handlungen real ist, soweit es Vollkommenheit einschließt; aber was darin beschränkt und unvollkommen ist, ist eine Folge der vorgängigen Limi-

tationen, welche ursprünglich in der Kreatur sind“ (613^b). Und „der Grund, welcher die Dinge durch Gott hat existent werden lassen, läßt sie auch von ihm abhängen im Existieren und im Wirken: und sie empfangen kontinuierlich von ihm dasjenige, was sie einige Vollkommenheit haben läßt; dasjenige aber, was ihnen von Unvollkommenheit bleibt, stammt von der essentiellen und ursprünglichen Beschränkung der Kreaturen“ (716^b). Kontinuierlich ist diese göttliche Wirksamkeit, weil der Wechsel von Perzeptionen nach Leibniz, wie nach Descartes das Denken, das Wesen der Seele ausmacht, daher ohne Unterbrechung vor sich geht. Gott ist ja, wie wir sahen, das einzige unmittelbare Objekt der Geister; „soweit wir unsere endlichen Vollkommenheiten von Gottes unendlichen empfangen, sind wir davon unmittelbar affiziert... In diesem Sinne können wir sagen, daß wir alles in Gott sehen“ (697^b). Was verbleibt also nun hiernach der eigenen inneren Thätigkeit der Substanzen? Man muß gestehen nichts, ausgenommen ihre Unvollkommenheiten, denn diese „haben sie von ihrer eigenen Natur, die unfähig ist, ohne Schranken zu sein“ (708^a). Diese Unvollkommenheiten fallen aber nicht sowohl unter den Begriff der Thätigkeit, als vielmehr unter den des Leidens.*)

*) Wir haben hierbei allerdings nur auf die *actio interna* der Monaden Rücksicht genommen. Leibniz definiert jedoch die mit der Materie verbundene *Entelechie* als *principium actionis externae* und *internae*, resp. *principium motus* und *perceptionis* (463^b). Die Bestimmung, daß die *Entelechie* *principium motus* sei, war sogar das älteste und ursprüngliche Motiv zur Wiedereinführung der substantiellen Formen, weil in der bloßen Materie kein Prinzip der Bewegung zu finden war. Erst im weiteren Verlauf hat Leibniz diese Lehre dann ausgebildet zu der Lehre von der rein immanenten, den Einwirkungen des Körpers ebenso wie denen anderer *Entelechien* unzugänglichen Thätigkeit der höheren *Entelechien*. Ob Leibniz demgemäß disparate Klassen substantieller Formen angenommen habe, wie man vielleicht vermuten könnte, läßt sich aus seinen Schriften nicht belegen. Vgl. Hartenstein, Über Leibniz' Lehre von dem Verhältnis der Monaden zur Körperwelt. Aber wie dem auch sei, so

Man findet nun allerdings bei Leibniz auch Stellen, wo er anders redet, als an den eben zitierten. „Ich bin der Ansicht, sagt er, daß unser Geist, obwohl er in seiner Existenz und in seinem Handeln beständig von Gott abhängt, wie alle Kreatur, dennoch nicht einer besonderen zu den Naturgesetzen hinzutretenden Mitwirkung Gottes zu seinen Perzeptionen bedarf, sondern daß er die späteren Gedanken aus den früheren in anerschaffener Kraft (*vi insita*) ableite, und in der von Gott vorgeschriebenen Ordnung. Das dehne ich auch auf die Perzeption der Sinnendinge aus. Denn da sie weder von Gott auf wunderbare Weise eingegossen werden, noch von dem Körper naturgemäfs (in die Seele) gesendet werden können, so folgt, daß sie auf Grund der anfangs von Gott prästabilierten Harmonie in der Seele nach einem bestimmten Gesetze entstehen“ (446^a). Und „jeder Geist ist wie eine Welt für sich, genügt sich selbst, ist unabhängig von jeder anderen Kreatur, hüllt das Unendliche ein, drückt das Universum aus, ist ebenso dauernd, subsistent und absolut, wie das Universum der Kreaturen selbst“ (128^a). Noch stärker ist folgendes. Da die prästabilierte Harmonie auf der Natur der einfachen Substanz beruht, wonach jeder folgende Zustand derselben eine Folge des vorhergegangenen ist, „so hat Gott nur zu bewirken, daß die einfache Substanz einmal sei und sodann eine Repräsentation des Universums sei; daraus allein

ist jedenfalls diese *actio externa* im Vergleich zur *interna* eine Thätigkeit von untergeordneter Bedeutung. Leibniz giebt als Beispiele solcher „Erschaffung von Accidenzen“ an: die Bildung eines Quadrates oder länglichen Vierecks oder sonst einer Figur aus einem Bataillon Soldaten und die Formung einer Bildsäule durch Wegnahme einzelner Stücke aus dem Marmorblock (617^b). Er legt selber augenscheinlich das gröfsere Gewicht auf die *actio interna*; man vergleiche z. B., was er mit Beziehung auf Malebranche's Lehre, daß Gott allein aktiv, Körper wie Geister aber rein passiv seien, bemerkt: *Si eo usque producitur haec doctrina, ut actiones etiam immanentes substantiarum tollantur, adeo a ratione apparet aliena, ut nihil supra* (157^a). Wir haben daher wegen der Dunkelheit und geringeren Bedeutung dieses Punktes im Texte auf denselben keine Rücksicht genommen.

folgt, daß sie es immer sein wird, und daß alle einfachen Substanzen immer eine Harmonie untereinander haben werden, da sie immer dasselbe Universum widerspiegeln“ (774^b). Auch mag hier Leibniz' oft betonter Satz noch erwähnt sein, daß zwar nicht die Summe der Bewegung, wie Descartes lehrte, wohl aber die der Kraft in der Welt immer gleich bleibt und nur von Materie zu Materie übergeht. Die Wunder Gottes beziehen sich niemals auf die Bedürfnisse der Natur. Darum verwarf ja Leibniz das System der gelegentlichen Ursachen, weil dasselbe ein fortwährendes Wunder behufs der Herstellung des (natürlichen) Verkehrs zwischen den Substanzen der Seele und des Körpers einführt (520^a). Und die Ansicht Newton's u. a., als ob Gott seinem Werke von Zeit zu Zeit nachhelfen, gleichsam seine Uhr aufziehen müßte, nennt Leibniz sehr naiv und unwürdig der Weisheit und Macht Gottes (746^b).

Man hat auf Grund solcher Stellen Leibniz wohl als einen Deisten bezeichnet. Allein abgesehen davon, daß dieses Urteil sich einseitig eben nur auf die zuletzt angeführten und ähnliche Stellen stützt, so dürfte selbst in den letzteren nicht ein eigentlicher Deismus vorliegen, da in denselben nirgends die durchgängige Abhängigkeit von Gott geleugnet wird. Wie weit Leibniz von deistischer Welt- und Lebensauffassung entfernt war, geht, um dies noch zu erwähnen, schon aus dem Tadel hervor, mit welchem er Descartes bedenkt, weil dessen Gott sich nicht um die Kreaturen kümmere, sondern jedes Geschöpf glücklich oder unglücklich sei, „je nachdem es in den großen Strömungen oder Wirbeln einen bestimmten Platz einnimmt.“*) Die ganze Lehre von dem Reiche der Gnade, deren Bedürfnisse auch Wunder rechtfertigen, war mit einem deistischen Gott unvereinbar.

Aber andererseits läßt sich auch nicht verkennen, daß die zuletzt erwähnten Sätze nicht ganz übereinstimmen mit den früher angezogenen Aussagen. Dort hörten wir, daß

*) Bei König, *Appel au public du jugement de l'académie royale de Berlin*. 1753. S. 178, citiert von Pichler, a. a. O. I. 296.

alles, was in uns und unseren Handlungen real ist, von der kontinuierlichen Emanation Gottes kommt, in welchem alle Realität und alles Geschehen auf eminente Weise enthalten ist; und die eigene Kraft der erschaffenen Substanzen erwies sich nicht bloß völlig von Gott abhängig ihrem Dasein und ihrem Wirken nach, sondern alles Reale in ihr und ihren Effekten bewirkte in Wahrheit Gott selbst. Hier dagegen vernehmen wir, daß die einfache Substanz sich selbst genügt (*suffisant à lui-même*), und daß es im Grunde nur des einmaligen Schöpfungsaktes Gottes bedarf, um für alle Zeit die prästabilisierte Harmonie zu sichern. Michelet*) sagt: „Das große Bestreben Leibniz' hat darin bestanden, der Schöpfung ihre eigene Kraft und unabhängige Thätigkeit wiederzugeben, welche sie zu einem besonderen, von Gott abgelösten Wesen machen,“ und erblickt eben hierin die Originalität unseres Philosophen in der Geschichte des Kartesianismus. Wenn nun auch dieses Urteil Michelet's einiger Einschränkung bedarf, so dürften doch in der That die zuletzt erwähnten Sätze der ganzen Tendenz gemäß sein, welche Leibniz überhaupt zu der Annahme substantieller Formen und weiterhin der prästabilierten Harmonie bewog. Man gewinnt den Eindruck, als gehe Leibniz, natürlich nicht in bewußter systematischer Absicht, von zwei Ausgangspunkten aus, einmal von oben nach unten von dem anderwärts her rezipierten Gottesbegriff aus, und dann von der Erforschung der mechanischen Gesetze aus von unten nach oben; und daß nun an dem Punkte, wo beide Gedankenreihen einander begegnen, sie sich nicht vollständig ineinander fügen; daher denn auch die Darstellung bald mehr nach der einen, bald mehr nach der anderen Richtung tendiert, je nach Gelegenheit und Zusammenhang.

Es dürfte allerdings eine Übertreibung dieser Inkongruenz sein, wenn Hofmann**) behauptet, daß Leibniz' Monaden

*) Zeitschrift für Philosophie. Halle 1853. Bd. 22. S. 55.

**) In der Einleitung zu Baader's Werken. Bd. 2. S. XXIX.

schon für sich fix und fertig erst hintennach mit der Idee der Urmonas zusammengebracht werden, um sie mit ihr auszugleichen und als abgeleitet erscheinen zu lassen, wogegen sie sich ihm aber unter der Hand sträubten, pochend auf die ihnen im Grunde zugeschriebene Absolutheit. Es würde ja auch sehr auffallend sein, wenn Leibniz, der all sein Forschen stets in den Dienst der Ehre Gottes stellte, seine Monadenlehre — und die allmähliche Entwicklung derselben nahm eine Reihe von Jahren in Anspruch — erst fix und fertig ausgebaut und hinterher zugesehen hätte, wie sich dazu die Urmonas, die Gottheit, reimen möchte. Allein darum ist doch jene Inkongruenz nicht gänzlich zu leugnen, wie Pichler*) thut. Dieser Autor ist soweit von der Ansicht entfernt, als ob Leibniz' Gottesbegriff mit der Monadenlehre in Widerspruch oder auch nur in losem Zusammenhang stehe, daß er vielmehr die Monadologie als „ganz aus dem Gottesbegriff des Leibniz geschöpft und nur auf ihm beruhend“ ansieht. Allein wenn wirklich die metaphysische Spekulation Leibniz' ganz aus dem Gottesbegriff geschöpft sein sollte, so müßte doch dieser Gottesbegriff selber an der Spitze des ganzen Systems gestanden haben und die Religionsphilosophie der Ausgangspunkt des weiteren Philosophierens bei Leibniz gewesen sein. Nun ist es ja zwar seine Forderung, daß der Gottesbegriff die Quelle sein solle, aus welcher jede Wissenschaft zu schöpfen sei. Allein wir sahen schon, daß diese Forderung nicht ein wissenschaftlich strenges Prinzip aufstellen soll: sie ist vielmehr ein Nachklang der scholastischen Philosophie, welche fast der gesamten Philosophie damaliger Zeit einen theologischen Stempel aufdrückte. (Selbst die Geometrie hatte nach Descartes ihre wissenschaftliche Begründung nur im Gottesbegriff.) Leibniz' Hauptbeweis für das Dasein Gottes, der ihm eigentümlich ist, beruht auf der prästabili-

*) a. a. O. I. S. 207. Da ich mehrfach Veranlassung gehabt habe, diesem Autor entgegenzutreten, so halte ich es für meine Pflicht zu erklären, daß ich demselben für die gegenwärtige Arbeit vielfache Förderung verdanke.

lierten Harmonie, muß also der Metaphysik nachfolgen. Es wäre ein vitiöser Zirkel, aus dem Gottesbegriff die Harmonie und dann aus letzterer das Dasein Gottes zu beweisen. Pichler bezeichnet selbst an einer anderen Stelle den Begriff Gottes und den der Substanz als die beiden Schlüssel, mit welchen das Verständnis der Leibniz'schen Philosophie zu erschließen sei. Auf seinen Begriff der Substanz wurde Leibniz aber durch die Frage geführt, ob die durch Descartes und seine Zeitgenossen herrschend gewordene Korpuskularphilosophie im stande sei, die gegebene Wirklichkeit zu erklären. Das merkt Leibniz selbst häufig genug an, und seine früheren Schriften dienen dafür als Belege. Er sah sich genötigt, jene Frage zu verneinen und in den Begriff der Substanz ein thätiges Prinzip der Bewegung und der Gestaltung der Materie einzuführen. Von vornherein faßt er diese Thätigkeit der Substanzen nicht als ein leeres Vermögen auf (denn die bloße Potentialität kam gerade der Materie zu), sondern als eine Tendenz, ein Streben, welches sich in seiner Thätigkeit äußert, soweit es nicht durch Hindernisse gehemmt wird. Und indem er diesen Begriff konsequent festhielt und seine Bedeutung sehr bald über das Gebiet der Körperwelt hinaus auch auf die organische und geistige übertrug, gelangte er zu der Lehre von der immanenten Entwicklung des geistigen Lebens und der prästabilierten Harmonie. Denn er erklärte es andererseits mit Descartes für unbegreiflich, wie die äußere Welt durch den Leib auf die Seele einwirken sollte. Ein Einfluß des Gottesbegriffs liegt hierbei nur darin, daß er an Stelle des kartesianischen Occasionalismus das einmalige Wunder der vorausbestimmten Harmonie setzte. Besonders der Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels, in dessen Verlauf Leibniz seine Lehre von den substantiellen Formen auf Arnauld's Einwendungen hin weiter ausbildete, zeigt deutlich, daß es nicht sowohl religionsphilosophische, als vielmehr naturphilosophische Gesichtspunkte waren, welche diese weitere Ausbildung veranlaßten. Und

jedenfalls ist diese ganze metaphysisch - naturphilosophische Spekulation auch ohne alle Beziehung zum Gottesbegriff verständlich. Wir haben also die Unabhängigkeit derselben vom Gottesbegriff sowohl ihrer geschichtlichen Entwicklung als ihrer sachlichen Bedeutung nach anzuerkennen.*)

Fassen wir das Ergebnis zusammen. So sehr auch Leibniz die individuelle Selbständigkeit der abgeleiteten Substanzen aufrechtzuerhalten sich bemüht, beruht doch ihr ganzes Sein und Wirken auf Gott und liegt in Gott; alle Monaden müßten aufhören zu existieren, sobald Gott aufhören würde (ein Fall, der allerdings nicht eintreten kann, da Gott das notwendige Wesen ist). Die Doppelbedeutung des Substanzbegriffs ist zwar vermieden, aber dafür tritt sie in dem des Absoluten hervor. Gott ist das Absolute, d. i. positiv Unendliche; aber daneben spricht Leibniz auch dem Universum und ebenso jeder Monade eine Absolutheit zu (128^a), welche jedoch keineswegs mit der Gottes identisch ist, ja sich kaum aufrechterhalten läßt. Denn sind die Monaden in ihrem Sein und Wirken abhängig von den Ausstrahlungen der Gottheit von Moment zu Moment, so schiebt sich hier im Grunde doch die Substanz Spinoza's unter, deren Modifikationen die Weltdinge sind.***) Wir müssen daher dem Urteile beistimmen, daß Leibniz, allerdings ohne selbst einzutreten,

*) Doch soll das nicht so verstanden werden, als ob die Idee Gottes in Leibniz' System etwas Überflüssiges sei, wie manche gemeint haben. Denn da es für Leibniz erwiesen war, daß es eine Vielheit von Kraftsubstanzen gebe, welche untereinander in harmonischer, schönheitsvoller Ordnung stehen, ohne doch gegen einander Einfluß auszuüben, so mußte notwendig die Übereinstimmung und Korrespondenz aller dieser Wesen auf eine einheitliche allgemeine Ursache, nämlich Gott, zurückgeführt werden, welches jedem Wesen eine solche Natur giebt, daß es den individuellen Ausdruck des Universums aus seinem eigenen Fonds entwickelt. Und da hierzu eine unendliche Weisheit erforderlich war, so muß Gott zugleich als die universelle Vernunft gedacht werden.

**) Vgl. Heinze, Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza. In der Wochenschrift: „Im neuen Reich.“ 1875. Nr. 50, S. 926.

doch die Thür zum Pantheismus offen hatte,*) wenn auch nicht zu der Gestalt, welche derselbe bei Spinoza hat. Es ist für diesen Sachverhalt eine Bestätigung, daß Leibniz in der Lehre des Parmenides und Plotin, welche doch ebenfalls wie Spinoza nur Ein Seiendes anerkannten, nicht nur Momente der Wahrheit sah, sondern dieselbe ausdrücklich von allem Spinozismus freisprach (*sans aucun Spinozisme* 154^a). Zugleich aber sei nochmals bemerkt, daß jene Anknüpfungspunkte für den Pantheismus nicht in den Leibniz eigentümlichen Lehren liegen, sondern gerade in den anderwärts her rezipierten Bestimmungen des Gottesbegriffs, dessen Wurzeln durch die Anfänge der neueren Philosophie und die Scholastik hindurch bis auf Plotin, Aristoteles und Plato zurückreichen.

B. Weitere Schwierigkeiten des Gottesbegriffs im System der Monadologie.

Der in der dargestellten Weise herübergenommene Gottesbegriff hat nun aber auch dadurch Schwierigkeiten erzeugt, daß auf denselben die metaphysischen, auf das Seiende bezüglichen Begriffe, welche Leibniz ausgebildet hatte, übertragen werden mußten, ohne sich doch mit den Bestimmungen des Gottesbegriffs durchaus zu decken. Nachdem nämlich Leibniz zu dem Satze gelangt war, daß es keine Substanzen gebe außer den Monaden,**) so mußte notwendig Gott auch als eine Monade, und zwar als die primitive, bezeichnet werden (678^b, 725^b). Wenngleich wir also dem Urteil widersprechen mußten, daß die Monaden, für sich fix und fertig, erst hintennach mit der Urmonas zusammengebracht seien, so ist doch dies richtig, daß Gott, dessen Begriff in seinen wesentlichen Bestimmungen anderwärts her entlehnt und also bereits als feststehend angenommen wurde, erst mit und nach Aus-

*) Thilo, Geschichte der Philosophie II. S. 163.

**) Il n'y a rien de simple selon moi que les véritables monades, qui n'ont point de partie ni d'étendue. 765^b.

bildung der Monadenlehre auch als Monas aufgefaßt ist. Und daraus ergeben sich nun eben einige Schwierigkeiten.

Schon an der Bezeichnung Gottes als Monade könnte man Anstoß nehmen. Denn nach der Definition Leibniz' gehört zur Monade Materie: *Hoc ipsum substantiale principium . . . quatenus cum materia substantiam vere unam seu unum per se constituit, id facit, quod ego monadem appello* (158^a). Gott aber ist das einzige Wesen, welches als *purus actus* ohne alle Materie ist. *) Weit mehr fällt das Folgende in die Augen. Das ganze System des Occasionalismus (und weiterhin der prästabilierten Harmonie) beruhte bekanntlich auf der Voraussetzung, daß das Denken und die Ausdehnung (d. h. die Substanz des Geistes und des Körpers) keine Verbindung mit einander haben können, daß es zwischen ihnen keine physische Mitteilung giebt, weil „sie sich *toto genere* von einander unterscheiden“ (519^b). Leibniz hatte dann die Unmöglichkeit des Kausalnexus von dem Verhältnis zwischen der Seelenmonade und den Monaden des Körpers folgerecht auf alle Monaden überhaupt übertragen. Denn man hatte, wie wir schon sahen, bis dahin von der Kausalität nur die Vorstellung des *influxus physicus*. Nun sind aber die Monaden schlechthin unteilbare Einheiten, wie Leibniz oft hervorhebt: aus ihnen kann nichts heraus und in sie kann nichts hinein, sie „haben keine Fenster“. Folglich muß alle Kausalität zwischen den unteilbaren Monaden negiert werden: da nun auch Gott eine Monade und unteilbar ist, so müßte dies konsequentermaßen auch für das Verhältnis zwischen Gott und den übrigen Monaden gelten. Allein die göttliche Monas macht von diesem allgemeinen Gesetze eine Ausnahme: sie kann wirken, ja sie wirkt kontinuierlich auf alle übrigen Monaden ein, wie dieselben denn auch durch Emanation aus ersterer entstanden sind. Nun hat sich Leib-

*) Genau das analoge Verhältnis findet bei Aristoteles statt zwischen Gott, dem ersten Beweger, und den übrigen Formen. Die letzteren sind nicht ohne Materie wirklich, Gott allein ist an sich existierende reine Form oder Energie.

niz niemals, so sehr er dazu Veranlassung gehabt hätte, eingehend geäußert über die Art, wie man sich diese Einwirkung denken solle. Jene Bilder der Emanation und Fulguration erinnern jedenfalls stark an influxus physicus. Und das Privilegium der göttlichen Monade zugegeben, einen solchen „Ausfluß“ aus sich zu entlassen: so muß zum Behuf dieser Einwirkung Gottes das allgemeine Gesetz von der Unmöglichkeit kausaler Beziehungen auch noch an dem zweiten Punkte durchlöchert werden, daß die geschaffenen Monaden jenem influxus offen stehen.*) Das allgemeine Gesetz muß daher auf die Wechselwirkung zwischen den geschaffenen Monaden unter einander eingeschränkt werden.

Allerdings ist diese ganze Schwierigkeit nicht zuerst bei Leibniz aufgetreten, sie stammt aus dem Occasionalismus. Derselbe hatte bekanntlich gelehrt, daß infolge der Unmöglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele als zwischen toto genere verschiedenen Substanzen Gott bei Gelegenheit körperlicher Erregungen die entsprechenden Empfindungen in der Seele erzeuge und umgekehrt bei Gelegenheit psychischer Begehrungen u. s. w. die entsprechenden Bewegungen des Körpers hervorrufe. Diese Lehre war, abgesehen von ihren übrigen Mängeln, keineswegs geeignet, das Problem zu lösen, letzteres wurde vielmehr nur um eine Stufe zurückgeschoben. Denn es läßt sich doch schlechterdings von den Prinzipien des Occasionalismus aus nicht einsehen, wie denn Gott, der von dem ausgedehnten Stoff ebenfalls toto genere verschieden ist, trotzdem auf denselben einwirken könne. Es hätte also konsequenterweise auch im Occasionalismus wenigstens nicht von einer Einwirkung Gottes

*) Das Umgekehrte, nämlich ein Einfluß der geschaffenen Monaden auf Gott, findet dagegen nicht statt. Durch eine solche Annahme würde man die vulgäre Vorstellung von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, wonach die Seele den Leib beeinflusst, und umgekehrt selber alles spürt, was im Leibe vorgeht, auf Gott übertragen und ihn also als Weltseele denken. Gegen die Bezeichnung Gottes als Weltseele polemisiert Leibniz sehr vielfach und lebhaft. Vgl. 773 a.

auf den ausgedehnten Stoff geredet werden dürfen. Allein man setzte sich im Vertrauen und unter Berufung auf die unbedingte und unbegreifliche Allmacht Gottes über diese Schwierigkeit hinweg. So auch Leibniz;*) nur tritt bei ihm diese Schwierigkeit in ein greller Licht, weil er den Gegensatz von ausgedehnter und denkender Substanz verwerfend dafür die nach dem Grade der Klarheit ihrer Perceptionen geordneten unteilbaren Monaden eingesetzt und alle Einwirkung zwischen denselben überhaupt aufgehoben hatte. Die Unmöglichkeit aller Einwirkung kommt also nicht etwa auf Rechnung der ursprünglichen Schranken der Geschöpfe, so daß sich das Gegenteil für das unbeschränkte Wesen von selbst verstände. Vielmehr gehört diese Lehre zu dem metaphysischen Fundament der prästabilierten Harmonie; und indem sich nun zeigt, daß dieses System sich nicht durchführen läßt, ohne daß das höchste Wesen, welches doch auch eine Monade sein muß, realen Einfluß ausübt auf die übrigen Monaden, so wird damit zugleich dem Fundament eben dieses Systems ein nicht unbedenklicher Stoß versetzt.

Leibniz giebt allerdings auch einen Grund an, weshalb Gott auf die Geschöpfe einwirken kann. Er sagt: das Absolute „hat Einfluß auf die zusammengesetzten Dinge, weil sie resultieren aus der Limitation des Absoluten“ (138^a). Halten wir hiermit den oben erwähnten Satz zusammen, daß zwischen Leib und Seele keine physische Mitteilung ist, weil sie *toto genere* verschieden sind, so darf man schließen, daß nach Leibniz zwischen Gott und den Geschöpfen (nicht etwa bloß den Geistern) deshalb Kausalnexus ist, weil kein genereller Unterschied zwischen ihnen, als zwischen dem Absoluten und den Limitationen des Absoluten, besteht. Ist dies richtig geschlossen, so haben wir hier erstlich eine neue

*) Il faut mettre une substance (? wohl distance) infinie entre l'opération de Dieu qui va au delà des forces des natures, et entre les opérations des choses qui suivent les loix que Dieu leur a données. 776^b.

Bestätigung dafür vor uns, wie nahe der Leibniz'sche Gottesbegriff bei dem des Pantheismus steht; zweitens aber würde sich daraus eine neue Inkongruenz zwischen Leibniz' eigenen Sätzen ergeben. Denn offenbar würde hier der Grundsatz ausgesprochen, daß nur generell Gleichartiges auf einander wirken kann; sonst aber hören wir, daß alle Einwirkung überhaupt unmöglich sei, weil die Monaden unteilbar sind und „keine Fenster haben“. Nun sind doch auch generell gleichartige Monaden unteilbar, können daher nach dem letzteren Grundsatz auch nicht aufeinander wirken. Und wollen wir hiervon absehen und den Satz von der Einwirkung zwischen generell Gleichartigem auf die Monadenlehre anwenden, so würde diese Anwendung, konsequent durchgeführt, wiederum nicht zu dem Resultate Leibniz' führen. Es müßte nämlich dann nicht bloß zwischen den Individuen bestimmter Arten von Monaden, sondern sogar zwischen allen Monaden überhaupt Wechselwirkung als möglich zugelassen werden. Denn sind Gott und die Geschöpfe generell gleichartig, so können die Geschöpfe untereinander nicht wohl toto genere verschieden sein: was demselben dritten gleichartig ist, muß untereinander auch gleichartig sein.*) Ein solcher Gedankenzug würde also nicht auf die prästabilierte Harmonie geführt haben, sondern etwa in die Nähe der Lehre Lotze's, dessen substantieller Monismus gerade auf den Satz begründet ist, daß Kausalzusammenhang nur deshalb zwischen den Dingen bestehen könne, weil sie alle (allerdings nicht bloß generell gleichartig, sondern) substantiell identisch seien. —

Auch die Frage nach der Allgegenwart Gottes erfordert hier eine erneute Beleuchtung auf der Grundlage des all-

*) Es wäre denn, daß man im Begriff des unteilbaren einheitlichen Absoluten generell verschiedene Attribute statuierte. Dann könnten allerdings die Geschöpfe, obwohl Limitationen ein und desselben Absoluten, doch untereinander generell verschieden sein, indem sie jedes für sich eben nur eines jener ungleichartigen Attribute (auf beschränkte Weise) zum Ausdruck bringen. Vgl. die Attribute des Denkens und der Ausdehnung im Gottesbegriff Spinoza's.

gemeinen Verhältnisses der schlechthin unräumlichen Monaden zum Raum. Es ist dies freilich ein sehr unklarer Punkt; die Kenner Leibniz'scher Philosophie gehen in der Auffassung, welche sie von Leibniz' Lehre über jenes allgemeine Verhältnis gewonnen haben, weit auseinander. Eine erschöpfende Untersuchung dieses Gegenstandes würde eine eigene Abhandlung nötig machen. Die Ansicht der einen lautet dahin, daß Leibniz alle räumliche Zusammenstellung der Monaden und damit alles Verhältnis derselben zum Raume überhaupt geleugnet habe. Man beruft sich dabei auf Stellen wie: „Die Monaden haben an sich nicht einmal eine Lage untereinander, nämlich eine reale, welche über die Ordnung der Phänomene hinausläge. Eine jede ist mir eine separate Welt, und diese stimmen durch ihre Phänomene untereinander überein, ohne irgend eine andere Verbindung und Zusammenhang“ (681^b). Es giebt daher gar keine räumliche Nähe oder Entfernung der Monaden: vielmehr besteht alle nähere oder entferntere Beziehung derselben aufeinander lediglich in der Ordnung der Deutlichkeit oder Verworrenheit ihrer Perzeptionen. Diejenigen Monaden nämlich stehen einer anderen am nächsten, welche in letzterer am deutlichsten ausgedrückt sind. Ist diese Auffassung richtig, so erledigt sich die Frage nach der Allgegenwart Gottes auf eine sehr einfache Weise. Da nämlich Gott, wie wir wissen, von allem eine intuitive Kenntnis besitzt, so ist in ihm alles aufs deutlichste ausgedrückt, er steht daher zu allem in der nächsten Beziehung. Dann würde also die Allgegenwart Gottes identisch sein mit seiner Freiheit von allen verworrenen Vorstellungen: eine allerdings von dem vulgären Gebrauch des Wortes stark abweichende Bedeutung. Hiermit würde es übereinstimmen, wenn Leibniz gegen die Vorstellung polemisiert, als ob der Raum eine Art von einigendem Bande zwischen Gott und den Dingen sei, während doch Gott vielmehr die Dinge in sich selbst wahrnehme (*Dieu s'aperçoit des choses en lui-même* 757^a), oder wenn er ein andermal von Gott sagt, er sei *comme centre par tout, mais sa circonférence n'est nulle part*.

da ihm alles unmittelbar gegenwärtig ist ohne irgend eine Entfernung von diesem Zentrum (717^a). Besonders bewährt sich diese Auffassung endlich einer Stelle gegenüber, in welcher Leibniz die Gegenwart (*la présence*) der Seele unvollkommen nennt, die Gottes dagegen vollkommen (757^b). Denn wenn der Begriff der Gegenwart eine räumliche Beziehung einschließt, so ist die Bezeichnung einer Gegenwart als unvollkommen mindestens sehr unklar. In räumlicher Beziehung kann etwas doch nur entweder gegenwärtig sein oder nicht. Bezieht sich der Begriff der Gegenwart dagegen auf die Deutlichkeit der Vorstellungen, ist also die Seele allem dem gegenwärtig, was deutlich von ihr perzipiert wird (oder umgekehrt: Alles das, was deutlich perzipiert wird, ist der Seele gegenwärtig), so ist in der That die „Gegenwart der Seele“ stets unvollkommen und die Gottes vollkommen. Denn die Seele hat ja bekanntlich auch selbst von dem kleinsten Teile der Welt nur eine unvollkommene Erkenntnis, weil jeder Teil eine Unendlichkeit einschließt.

Allein so sehr sich diese Auffassung in der erwähnten Richtung empfiehlt, so stehen derselben doch auch Bedenken entgegen. Wie sollen wir auf dem Boden jener Auffassung folgende Sätze erklären: „Die Immensität Gottes ist unabhängig vom Raum, wie die Ewigkeit unabhängig von der Zeit ist. Sie (die Immensität und Ewigkeit) bewirken nur in Rücksicht auf jene beiden Ordnungen der Dinge (Raum und Zeit), daß Gott allen Dingen, die existieren mögen, gegenwärtig und koexistent ist“ (776^a) oder gar: „Die Immensität Gottes bewirkt, daß Gott in allen Räumen ist“ (768^a)? Sollen wir diese Sätze für bloße Accommodation an die vulgäre Vorstellungsweise halten? Wir würden uns dazu entschließen müssen, sobald Leibniz sonst die oben erwähnte Ansicht über die räumlichen Verhältnisse überall deutlich ausgesprochen und festgehalten hätte. Allein dies ist nicht der Fall. Wir wollen davon absehen, daß die Monadenlehre überhaupt fast durchgängig die Analogie räumlicher Verhältnisse voraussetzt und durch die Aufhebung aller derartiger Verhält-

nisse nicht nur gänzlich unanschaulich wird, sondern auch jede Klarheit für das Denken verliert. Dagegen führt „Leibniz' Bestimmung der points de vue als mathematischer Punkte innerhalb organisierter Massen und die Bedingtheit des Mafses der Wirkung durch die Distanz“ (714) zu der Auffassung, daß die Monadenorte räumlicher Art sind.*)

Allerdings erklärt Leibniz durchweg den Raum, ebenso wie die Zeit, für eine chose idéale; er definiert den Raum als die Ordnung des Koexistierenden. Allein es scheint mir, daß er hiermit den Raum nicht sowohl als eine subjektive Anschauungsform etwa im Sinne Kant's bezeichnen wollte (obwohl Kant selber Leibniz' Lehre so gedeutet hat); vielmehr opponierte er damit nur gegen diejenige Auffassung, welche den Raum für eine Substanz, womöglich für eine Proprietät Gottes, hielt (Clarke). Demgegenüber setzt Leibniz nun auseinander, daß gar kein Raum sein würde, wenn nicht Dinge existierten, wodurch eine Ordnung von Koexistierenden entsteht: oder vielmehr, „wenn es keine Kreatur gäbe, so würde Raum und Zeit nur in den Ideen Gottes existieren“ (758^a, 776^a), d. h. in dem Bereich der Möglichkeiten, gerade so wie alle anderen Wesen. Durch die Schöpfung von Kreaturen aber wird der Raum aktuell (776^a). Diese Lehre dürfte doch von der „empirischen Realität“, welche neben „transscendentaler Idealität“ dem Raume nach Kant zukommt, immerhin noch bedeutend genug abweichen.

Ferner bezeichnet Leibniz allerdings durchgehends die Körper und die Ausdehnung überhaupt als Phänomene, als wohlbegründete und wohlgeordnete Träume. Aber auch diese Bezeichnung wird nicht im Sinne des Idealismus auszulegen sein, als ob der Grund des Phänomens lediglich in dem vorstellenden Subjekt zu suchen wäre. Die Körper sind vielmehr deshalb Phänomene, weil wir sie für beharrliche Einheiten halten, während sie in Wahrheit weder Eins noch beharrlich sind.**)

Das Prinzip der Ausdehnung aber liegt in der ersten

*) Vgl. Überweg, Geschichte der Philosophie. III. S. 154.

**) Le corps n'a point de véritable unité; ce n'est qu'un aggrégé,

Materie.*) Die Auffassungen gehen darüber auseinander, ob Leibniz dieser Materie eine selbständige Bedeutung zuerkannt habe. Die Monaden sind allerdings das allein wahrhaft Seiende ($\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu\tau\omega\varsigma \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$); allein das schließt die prinzipielle Selbständigkeit der Materie nicht aus, sie ist eben nach dem Ausdrucke der alten Philosophie $\mu\eta \acute{\omicron}\nu$: und es ist bemerkenswert, daß sich Leibniz so oft als den Wiederhersteller des Aristoteles bezeichnet, dessen naturphilosophische Hauptprinzipien eben Stoff und Form waren.***) Die erste Materie ist an sich nur etwas rein Mögliches, nicht für sich selbst Bestehendes; sie wird wirklich erst durch die Verbindung mit den Formen (vgl. Aristoteles). Ausdrücklich diskutiert Leibniz die Frage nach dem Wie? dieser Verbindung. „Die Materie ist aus den unendlich vielen einfachen Substanzen zusammengesetzt nicht wie (tanquam) aus Teilen, sondern wie aus konstitutiven Prinzipien oder unmittelbaren Requisiten. . . Teil kann man nur nennen, was dem Ganzen homogen ist; die Substanz aber ist der Materie oder dem Körper nicht homogen, nicht mehr, als der Punkt der Linie.“ (Grotefend, Briefwechsel u. s. w. S. 206. Anmerkung.) Es besteht jedoch auch ein Unterschied in der Art, „wie die Linie konstituiert wird aus Punkten und wie die Materie konstituiert wird aus den Substanzen, welche in derselben sind“ (quo materia constituitur substantiis, quae in ea sunt): die Zahl der Punkte nämlich ist nicht bestimmt, in der Linie giebt es unendlich viele mögliche Teilungen, die Zahl der Substanzen dagegen, obwohl unendlich, ist doch bestimmt und begrenzt (certus et determinatus), denn sie beruht (nascitur) auf wirklicher, nicht

que l'école appelle un per accidens, un assemblage comme un troupeau; son unité vient de notre perception. C'est un être de raison, on plutôt d'imagination, un phénomène. 693^b vgl. 444.

*) Quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit. 436^b.

**) Nur ein Beleg an Stelle vieler. Si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc, tanquam in materia et forma substantiam corporis consistere. 445^b.

bloß möglicher Teilung der Materie. Dieselbe ist nämlich nicht geteilt auf alle mögliche Weise, sondern unter Innehaltung bestimmter Proportionen (a. a. O. S. 207. Anm.). Und an einer anderen Stelle heißt es: „Die Meinung erweist sich als falsch, als ob einer jeden Entelechie ein unendlich kleiner Teil der Materie (welchen es nicht giebt) beizulegen sei, obwohl wir durch einen Sprung uns leicht zu solchen Schlüssen fortreißen lassen“ (436^b). Die Redeweise: *substantiae in materia sunt*, sowie die zahlreichen Erklärungen Leibniz', daß in jedem Teilchen der Materie sogar unendlich viele einfache Substanzen seien, scheinen die Auslegung zu fordern, daß die Materie neben den Substanzen ein selbständiges Etwas, wenn auch nicht etwas Reales in streng metaphysischem Sinne sei.*) Nun lassen freilich die erwähnten Distinktionen das Verhältnis von Materie und Substanzen immerhin noch ziemlich im Dunkel. Die Substanzen sind nicht Teile der Materie, und doch soll ihre Anzahl auf wirklicher Teilung der letzteren beruhen. Aber das scheint mir doch daraus hervorzugehen, daß Leibniz zwischen beiden eine Art inniger Verbindung bestehend denkt, welche aber nicht räumlich gedacht werden soll. Durch diese Verbindung wird die Materie, dieses *principium resistentiae*, *quod in extensionis exigentia consistit*, und damit die Ausdehnung aktuell (nicht real im metaphysischen Sinne). Diese Materie heißt die zweite. Hiernach erscheint also die (zweite) Materie, die Ausdehnung und der Raum als etwas Aktuelles. Bestärkt werden wir in dieser Auffassung noch durch die bereits früher erwähnte Erklärung Leibniz', daß in Gott, der Quelle der Ideen, diffusion sei, ein Terminus, der offenbar der Ausdehnung der Kreaturen entsprechen soll: eine solche Erklärung würde doch nahezu unverständlich, wenn in Wahrheit von ausgedehnten Kreaturen

*) Vgl. Hartenstein, Über Leibniz' Lehre von dem Verhältnis der Monaden zur Körperwelt. Verfasser gelangt zu dem Resultat, daß Leibniz sowohl für die organischen, als für die unorganischen Körper stets an der Voraussetzung eines materiellen Substrates festgehalten habe.

bei Leibniz gar keine Rede wäre, sondern alle Ausdehnung lediglich für subjektiven Schein erklärt würde.*)

Liegt nun in dem Ausspruche, daß Gott in allen Räumen sei, mehr als eine bloße Accommodation an die populäre Redeweise, so ist nicht ohne weiteres ersichtlich, wie diese Allgegenwart mit der schlechthinigen Unräumlichkeit der Urmonas zusammenbesteht. Zwar decken sich die Begriffe „im Raume sein“ und „räumlich sein“ (d. i. räumlich ausgedehnt sein) nicht; aber „in allen Räumen sein“ und zwar simultan, und doch „unräumlich sein“, das ist wenigstens eine unvollziehbare Vorstellung. Die dem „Sein in allen Räumen“ zu Grunde liegende Eigenschaft Gottes, die Immensität, muß allerdings etwas nicht Raumartiges sein. Denn der Raum wird ja erst durch die Schöpfung der Kreaturen aktuell, die Immensität aber besteht bereits vor derselben: sonst würde Gottes Wesen durch die Schöpfung um eine Eigenschaft bereichert worden sein (vgl. 776^a). Die Immensität hat nur, nach geschעהner Schöpfung, die Folge, daß Gott in allen nunmehr aktuell gewordenen Räumen sei. Aber das Wie? bleibt im Dunkel. Zu bemerken ist dabei jedoch nochmals, daß Leibniz verbietet, den Raum als etwas zu betrachten, was die Einigung Gottes und der Dinge bewirke.***) Die hier vorliegende Dunkelheit soll übrigens Leibniz nicht zum Vorwurf gemacht werden; man wird kaum sagen können, daß die theistische Religionsphilosophie, soweit sie die Allgegenwart substantiell und nicht bloß dynamisch nimmt, vor wie nach Leibniz über diesen Punkt wesentlich mehr Licht verbreitet hätte. — Wir hatten die Frage nach der Allgegenwart an dieser Stelle zu prüfen in ihrem Zusammenhange mit dem

*) Allenfalls liefse sich hiermit auch der Satz vereinigen, daß die Monaden, trotz ihrer Verbindung mit der ausgedehnten Materie, dennoch untereinander keine reale räumliche Lage haben, weil eben die Art jener Verbindung nicht räumlich sein soll, freilich ein Gedanke, der weder Anschaulichkeit gewährt noch begriffliche Klarheit besitzt.

**) A moins qu'on ne considère l'espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu et des choses. 757^a.

monadologischen System. Je nach der verschiedenen Auffassung von den räumlichen Verhältnissen der Monaden überhaupt hat sich ein anderer Sinn der Allgegenwart ergeben. Der zuletzt entwickelte bleibt offenbar dem Sprachgebrauch näher. Wir haben uns der letzteren Auffassung angeschlossen, ohne übrigens die hier obwaltende Unklarheit für beseitigt zu halten.

Es ist dies nicht die einzige Frage, welche offen geblieben ist. Die Untersuchung wies oft genug über sich hinaus auf die weitere Entwicklung resp. Ausgleichung von Gegensätzen oder auf die Lösung der bei Leibniz nicht zur Erledigung gelangten Probleme und ließ die Frage entstehen nach dem, was positiv einzusetzen sei an Stelle ungeeigneter oder schwankender Bestimmungen. Allein solchen Fragen hatten wir hier nicht nachzugehen; denn das würde uns von dem Gebiete historischer Darlegung, auf welches unsere Aufgabe uns stellte, auf dasjenige systematischer Erörterung hinübergeführt haben.



V I T A.

Natus sum, Gottfried Glöckner, in vico Spaeningen Palaeomarchico die XII mensis Septembris anni h. s. LXI. Fidei addictus sum evangelicae. Postquam litterarum studiis in paedagogio claustris S. B. Virginis Magdeburgensi imbutus testimonium maturitatis assecutus sum, civibus almae matris Lipsiensis tres per annos ascriptus ad theologiae studium me applicavi necnon philosophiae et artis paedagogicae lectiones exercitationesque neglexi. Deinde Halas Saxonum me contuli, ut theologiae studium conficerem. Tum duos per annos in vico Hundisburg rectoris munere functus examina pro licentia concionandi, pro rectoratu, pro ministerio ecclesiastico absolvi. Lipsiam reversus iterum universitatem per annum et sex menses frequentavi.

Audivi viros in philosophorum ordine illustrissimos Bruns, Cornelius, Drobisch, Gosche, Heinze, Hermann, Masius, Ribbeck, Richter, Strümpell, Wundt, Ziller; scholiis interfui theologicis virorum doctissimorum Baur, Beyschlag, Delitzsch, Franke, Fricke, Hering, Hofmann, Jacobi, Kahnis, Kähler, Köstlin, Lechler, Luthardt, Riehm, Schlottmann. Quibus omnibus praeceptoribus meis gratiam habeo quam maximam.



Glöckner, Gottfried,

Der Gottesbegriff bei Leibniz

1888

Ph.pr. 712 x#Beibd.3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11878373-4